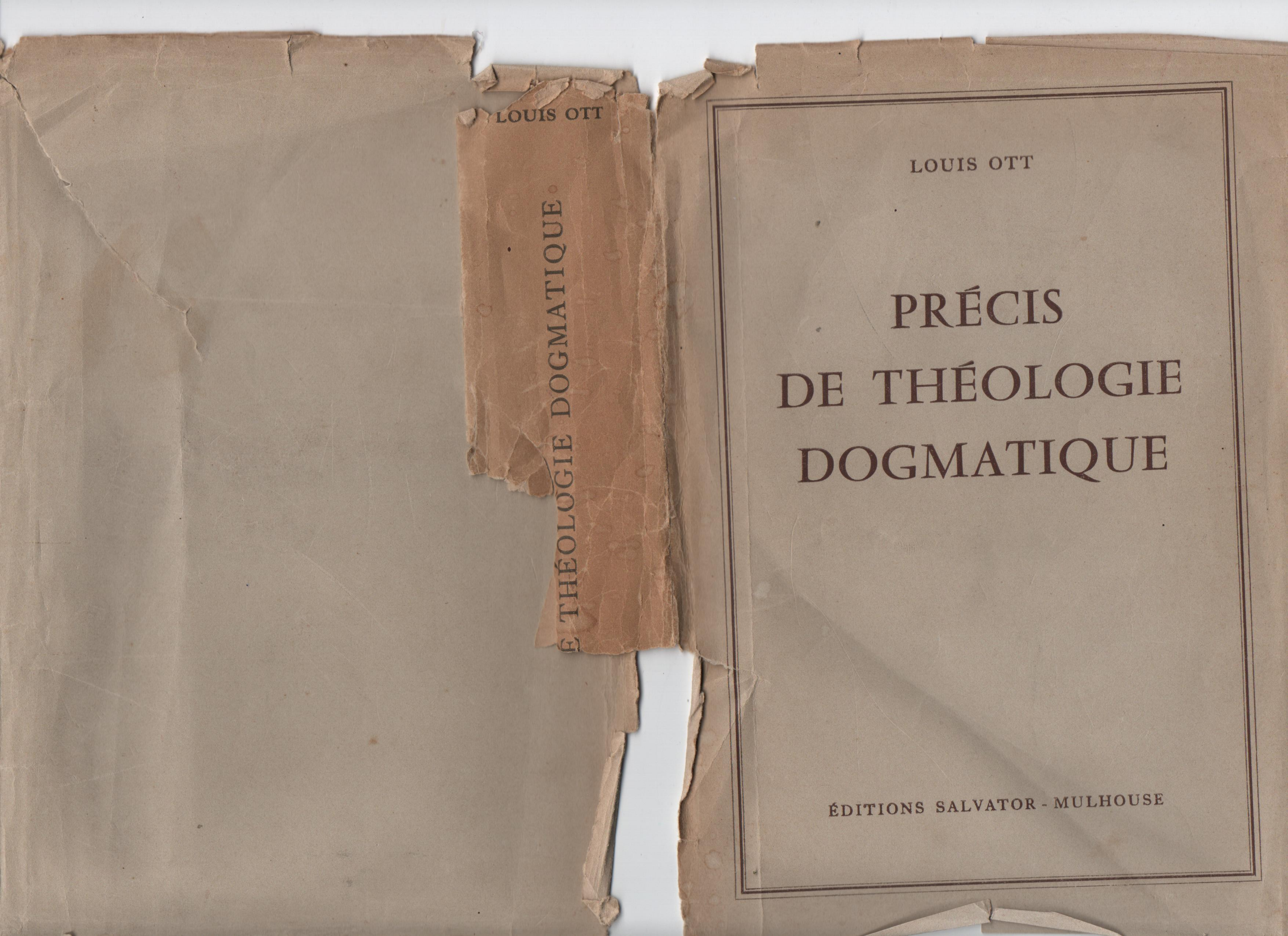


LOUIS OTT

PRÉCIS DE THÉOLOGIE DOGMATIQUE

ÉDITIONS SALVATOR - MULHOUSE

LOUIS OTT

PRÉCIS DE THÉOLOGIE DOGMATIQUE

A la place du Précis de Théologie de Mgr Bartmann qui a rencontré tant de lecteurs, comme le prouvent ses sept éditions successives, voici *un nouveau précis de théologie dogmatique* possédant, non seulement toutes les qualités de l'ouvrage de Mgr Bartmann, mais encore *présentant pour le fond et dans la forme, toute une série d'améliorations qui ont mérité trois éditions en deux ans à l'ouvrage original.*

Un coup d'œil sur la table des matières permet de constater que ce nouveau Précis offre sous une forme, plus concise que Bartmann, l'essentiel du dogme catholique et de sa démonstration.

Pour des motifs didactiques, les diverses matières ont été divisées de façon très détaillée pour en faciliter l'étude aux élèves de théologie.

Sous chaque thèse, l'auteur présente d'abord les définitions ecclésiastiques, puis les textes scripturaires. Dans le choix de ces derniers, il s'est attaché à ne citer que des passages parfaitement probants et en rapports réels avec le sujet. Après ces preuves d'Écriture viennent les textes les plus clairs et les plus décisifs tirés des auteurs grecs et latins.

La partie positive de la démonstration est suivie d'un *exposé spéculatif*, basé sur saint Thomas, mais donnant, dans les questions controversées les arguments thomistes, molinistes et scotistes avec des références exactes et précises.

L'*abondante bibliographie* offre un surchoix d'ouvrages tous très récents. Les lecteurs y trouveront un nombre très

(suite au deuxième rabat)

important d'ouvrages en français sur toutes les questions et pourront ainsi compléter les renseignements du Précis, sans être obligés de recourir à des volumes en langues étrangères.

Le *choix des caractères* typographiques, très nets et très lisibles, permet de distinguer, au premier coup d'œil, les thèses et les parties essentielles de la démonstration, assurant ainsi une lecture plus agréable et plus didactique.

Enfin la traduction du présent ouvrage est *rigoureusement à ce jour*, car elle a bénéficié des corrections et des additions que l'auteur a corrigées en vue d'une nouvelle édition de l'original. Le Précis de Théologie Dogmatique de Louis OTT est donc un ouvrage totalement à jour et *intégralement au niveau de l'actualité théologique.* Les plus récentes déclarations pontificales et des congrégations romaines ont été utilisées.

Ouvrage destiné essentiellement aux étudiants des séminaires et des Facultés, ce Précis donnera également au clergé du ministère voulant demeurer au courant, une documentation sûre et abondante. Enfin la clarté du style et de la présentation rend l'ouvrage accessible au public cultivé voulant connaître l'enseignement de l'Église.

LOUIS OTT

PRÉCIS DE THÉOLOGIE DOGMATIQUE

SALVATOR

LOUIS OTT

PRÉCIS DE THÉOLOGIE DOGMATIQUE



PRÉCIS
DE THÉOLOGIE
DOGMATIQUE

AUX ÉDITIONS SALVATOR - MULHOUSE

★

Précis de Médecine Pastorale, par le Dr. A. NIEDERMEYER, 1 volume relié *(Nouveauté)*

Les Profondeurs de l'Ame, par le Chanoine I. KLUG. Études de psychologie et de morale. *4e édition.*

Précis d'Introduction à l'Ancien Testament, par Mgr HUDAL et F. ZIEGLER.

Précis d'Introduction au Nouveau Testament, par l'Abbé Ch. SCHAEFFER.

3e
2

LOUIS OTT

PRÉCIS DE THÉOLOGIE DOGMATIQUE

Traduit par
l'abbé Marcel GRANDCLAUDON



ÉDITIONS SALVATOR • MULHOUSE

CASTERMAN • TOURNAI • PARIS

IMPRIMATUR :

Argentinae (Strasbourg), die 18-8-1955

L. Neppel, *Vic. Gén.*

L'original a paru sous le titre Grundriss der Dogmatik *aux Éditions Herder, Freiburg im Breisgau, en 1954.*

PRÉFACE

Le présent Précis de Dogmatique vient prendre la place de l'ouvrage de B. Bartmann († 1939) épuisé depuis un certain temps. Issu de l'enseignement théologique, il voudrait en première ligne venir en aide aux étudiants. L'auteur s'est assigné pour but d'exposer avec clarté et concision l'essentiel de l'enseignement de l'Église et sa démonstration par les sources de la foi. Pour des raisons didactiques, les matières ont été divisées très en détail. Afin de ne pas déborder les cadres d'un Précis, pour chaque thèse il n'a été possible de présenter que les définitions les plus importantes du magistère ecclésiastique, quelques passages scripturaires et quelques citations patristiques. données textuellement. L'évolution historico-dogmatique n'a pu être présentée que dans la mesure où elle était indispensable pour la compréhension de l'enseignement de l'Église. Les textes de l'Écriture et des Pères ont été donnés en traduction. La concision exigée par un Précis a obligé la démonstration spéculative à céder le pas à la démonstration positive. Les nombreux renvois aux œuvres de S. Thomas sont une invitation à des recherches plus approfondies. La bibliographie a visé avant tout à faire connaître les publications les plus récentes. Néanmoins le choix des ouvrages indiqués est très riche. Le lecteur trouvera un abondant complément dans les articles du Dictionnaire de Théologie catholique.

Puisse le présent ouvrage contribuer à répandre la connaissance de l'enseignement de l'Église, en accroître la compréhension te augmenter la vie religieuse.

Louis Ott.

NOTE DES ÉDITEURS

La traduction du Précis de théologie dogmatique a bénéficié des corrections et additions colligées par l'auteur, en vue d'une nouvelle édition. Elle est donc *absolument à jour* et intégralement *au niveau de l'actualité théologique.*

Abréviations

AAS = Acta Apostolicae Sedis.
AC = Antike und Christentum.
AHDL = Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du moyen âge.
AkKR = Archiv für katholisches Kirchenrecht.
Ant = Antonianum.
APAR = Acta Pontificiae Academiae Romanae S. Thomae Aquinatis et Religionis catholicae.
ASS = Acta Sanctae Sedis.
Bibl = Biblica.
BKV = Bibliothek der Kirchenväter, Kempten-Munich, 1911 sqq.
BLE = Bulletin de littérature ecclésiastique.
BM = Benediktinische Monatschrift.
BThAM = Bulletin de Théologie ancienne et médiévale.
BZ = Biblische Zeitschrift.
BZThS = Bonner Zeitschrift für Theologie uns Seelserge.
Cavallera = *F. Cavallera*, Thesaurus doctrinae catholicae ex documentis magisterii ecclesiastici, Paris, 1920 (²1936).
CBQ = The Catholic Biblical Quarterly.
CIC = Codex Juris Canonici.
Coll. Lac. = Acta et Decreta sacrorum Conciliorum recentiorum. Collectio Lacencis, Fribourg en Brisgau, 1879 sqq.
D = *H. Denziger — J. B. Umberg*, Enchridion symbolorum, definitiorum et declarationum de rebus fidei et morum, Fribourg en Brisgau (²⁶1947).
DTh = Divus Thomas, Fribourg de Suisse.
DThC = Dictionnaire de Théologie catholique.
DThP = Divus Thomas, Piacenza.
EE = Estudios ecclesiásticos.
EThL = Ephemerides theologicae Lovanienses.
FIP = Florilegium Patristicum, Bonn 1904 sqq.
FrSt = Franziskanische Studien.
G = Texte grec de la S. Écriture (édit. *Rahlfs*, Septuaginta, Stuttgart 1935).
Greg = Gregorianum.
H = Herder-Ausgabe der neueren päpstlichen Enzykliken.
Ir = Irenikon.
JLW = Jahrbuch für Liturgiewissenschaft.

JPhTh = Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie.
JThSt = The Journal of Theological Studies.
Kath = Der Katholik.
KL = *Wetzer und Weltes* Kirchenlexikon, Fribourg en Brisgau, 1882 sqq.
M = La Massore (dans *Kittel*, Biblia Hebraica, Stuttgart, 1937).
Mansi = *J. D. Mansi*, Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio, Florence 1759 sqq.
MFr = Miscellanea Francescana.
MSR = Mélanges de Science religieuse.
MThZ = Münchener Theologische Zeitschrift.
NRTh = Nouvelle Revue Théologique.
NSch = The New Scholasticism.
OCP = Orientalia Christiana Periodica.
PG = *J. P. Migne*, Patrologia Graeca, Paris 1857 sqq.
PL = *J. P. Migne*, Patrologia Latina, Paris 1844 sqq.
PhJb = Philosophisches Jahrbuch.
PMCL = Periodica de re morali, canonica, liturgica.
RAM = Revue d'Ascétisme et de Mystique.
RB = Revue Biblique.
RevSR = Revue des Sciences Religieuses.
RFN = Rivista di Filosofia Neoscolastica.
RHE = Revue d'Histoire ecclésiastique.
RQ = Römische Quartalschrift.
RSPhTh = Revue des Sciences philosophiques et théologiques.
RSR = Recherches de Science religieuse.
RThAM = Recherches de Théologie ancienne et médiévale.
RTh = Revue Thomiste.
S. Th. = S. Thomas, Summa theologiae.
S.c.G. = S. Thomas, Summa contra Gentiles.
Schol = Scholastik.
StZ = Stimmen der Zeit.
Suppl = Supplément à la Somme théologique de S. Thomas composée à l'aide du Commentaire des Sentences.
ThGL = Theologie und Glaube.
ThprM = Theologisch-praktische Monatsschrift.
ThprQ = Theologisch-praktische Quartalschrift, Linz.
ThQ = Theologische Quartalschrift, Tubingue.
ThR = Theologische Revue.
TrThZ = Trierer Theologische Zeitschrift.
Vg = Vulgata.
ZAM = Zeitschrift für Aszese und Mystik.
ZKG = Zeitschrift für Kirchengeschichte.
ZkTh = Zeitschrift für katholische Theologie.

ZNW = Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft.
ZSKA = Zeitschrift der Savignystitung für Rechtsgeschichte. Kanonische Abteilung.
ZsTh = Zeitschrift für systematische Theologie.

Abréviations des lieux d'éditions

A = Augsbourg.
B = Berlin.
Ba = Bamberg.
Bn = Brixen.
Bo = Bonn.
Br = Breslau.
Brg = Braunsberg.
Bru = Bruges.
Brx = Bruxelles.
C = Cologne.
D = Dusseldorf.
E = Einsiedeln.
Fl = Florence.
Fr = Fribourg en Brisgau.
Fr/S = Fribourg en Suisse.
Ft = Francfort.
Fu = Fulda.
G = Göttingue.
Ge = Gembloux.
Gie = Giessen.
Gr = Graz.
Gre = Grenade.
Gu = Gütersloh.
Gw = Greifswald.
Hei = Heidelberg.
Hi = Hildesheim.
In = Innsbruck.
Ke = Kempten.
L = Leipzig.
Li = Limbourg.
Lo = Londres.
Lou = Louvain.
Lu = Lucerne.
Ly = Lyon.
Lz = Linz.
M = Marbourg.
Ma = Madrid.
Mal = Malines.
Mi = Milan.
Mn = Munich.
Mr = Munster.
Mu = Mundelein, Illinois.
Mw = Milwaukee.
My = Mayence.
N = Nimègue.
NY = New-York.
P = Paris.
Pa = Paderborn.
Po = Posen.
Q = Quaracchi.
R = Rome.
Ra = Ratisbonne.
Ro = Rottenbourg.
S = Salzbourg.
Sp = Spire.
St = Stuttgart.
S. Bv = S. Bonaventure N. Y.
Str = Strasbourg.
T = Tubingue.
Tu = Turin.
Tou = Toulouse.
Tr = Trêves.
V = Cité du Vatican
Ve = Vechta.
Vi = Vienne.
W = Washington.
Wu = Wurzbourg.
Z = Zurich.

Introduction à la dogmatique

§ 1. LA THÉOLOGIE : DÉFINITION ET OBJET

1. Définition

Le mot théologie signifie, étymologiquement : « traité sur Dieu » (λόγος περὶ Θεοῦ, de divinitate ratio sive sermo; S. Augustin, *De civ. Dei*, VIII, 1); la théologie est donc la science de Dieu.

2. Objet

L'*objet matériel* primaire de la théologie est Dieu, l'objet secondaire, ce sont les choses créées, en tant qu'elles sont en relations avec Dieu : Omnia pertractantur in sacra doctrina sub ratione Dei, vel quia sunt ipse Deus, vel quia habent ordinem ad Deum ut ad principium et finem (S. Th., I, 1, 7).

En ce qui concerne l'*objet formel*, il faut distinguer entre théologie naturelle et théologie surnaturelle. La théologie naturelle fondée par Platon (que saint Augustin, s'appuyant sur Varron, nommait theologia naturalis, mais que depuis le XIXe siècle on appelle théodicée) constitue le sommet de la philosophie, elle est l'exposé scientifique des vérités sur Dieu, autant qu'elles peuvent être connues à la lumière de la raison naturelle. La théologie surnaturelle est l'exposé scientifique des vérités sur Dieu, autant qu'elles sont connues à la lumière de la révélation divine. L'objet formel de la théologie *naturelle* est Dieu, tel qu'Il est connu dans la création par la raison naturelle; l'objet formel de la théologie *surnaturelle* est Dieu, tel qu'il est connu par la foi dans la révélation (cfr S. Augustin, *De civ. Dei*, VI, 5; S. Th., I, 1, 1, ad 2).

La théologie naturelle et la théologie surnaturelle se distinguent par leur principe de connaissance (ratio naturalis — ratio fide illustrata), leurs moyens de connaissance (ea quae facta sunt — revelatio divina) et leur objet formel (Deus unus — Deus unus et trinus).

BIBLIOGRAPHIE : J. Engert, *Studien zur theologischen Erkenntnislehre*, Ra 1926. G. Rabeau, *Introduction à l'étude de la théologie*, P 1926. J. Bilz, *Einführung in die Theologie*, Fr 1935. A. Stolz, *Introductio in sacram theologiam*, Fr 1941. B. M. Xiberta, *Introductio in Sacram Theologiam*, Ma 1949. R. Sineux, *Initiation à la théologie de saint Thomas*, P 1954. Ch. Journet, *Introduction à la théologie*, P 1947.

§ 2. LA THÉOLOGIE EN TANT QUE SCIENCE

1. Caractère scientifique de la théologie

a) Selon saint Thomas, la théologie est une véritable science, parce qu'elle part de vérités fondamentales (principia) certaines, les vérités révélées, en tire, par des raisonnements strictement scientifiques, des connaissances nouvelles, dites conclusions théologiques (conclusiones) et réunit le tout en un système cohérent et complet.

Mais la théologie est une science *subalterne* (scientia subalternata), parce que ses principes ne sont pas pour nous d'une évidence interne, mais empruntés à une science supérieure, la science de Dieu communiquée par la révélation. Cfr S. Th., I, I, 2 : Sacra doctrina est scientia, quia procedit ex principiis notis lumine superioris scientiae, quae scilicet est scientia Dei et beatorum.

La scolastique s'est attachée exclusivement à la théologie spéculative. L'épanouissement des recherches historiques, au début de l'époque moderne, a élargi le concept de science et a permis son application à la théologie positive. Sous le terme de science, au sens objectif du mot, on entend aujourd'hui un système de connaissances acquises méthodiquement sur un objet défini. La théologie possède un objet défini, se sert d'une méthode adaptée à son objet et en introduit les résultats dans un système cohérent et complet. La soumission à l'autorité de Dieu et de l'Église ne gêne en rien le caractère scientifique de la théologie, parce qu'elle appartient à l'essence de la vérité révélée par Dieu et confiée à l'Église, et, par conséquent, est inséparable de l'objet de la théologie.

b) La théologie surpasse toutes les autres sciences, par la sublimité de son objet, la certitude absolue de ses connaissances, qui repose sur la science infaillible de Dieu, et sa subordination immédiate à la fin dernière de l'homme (cfr S. Th., I, I, 5).

c) Suivant saint Thomas, la théologie est une science à la fois *spéculative* et *pratique*, parce que, d'une part, elle considère Dieu,

la vérité première, et les choses extra-divines dans leurs rapports avec Dieu et que, d'autre part, elle étudie la conduite morale de l'homme dans sa subordination à sa fin dernière surnaturelle, à la lumière de la science divine. Le côté spéculatif a la prééminence, parce que la théologie vise avant tout à la connaissance de la vérité divine et parce que la finalité de l'acte moral consiste dans la connaissance parfaite de Dieu (S. Th., I, I, 4).

L'école franciscaine du moyen âge regardait la théologie comme une science pratique ou affective, parce que les connaissances théologiques, par leur nature, visent à susciter un état affectif. Le but principal de la théologie est le perfectionnement moral de l'homme : ut boni fiamus (S. Bonaventure, *Proemium in IV libros, Sent.*, q. 3).

Le motif profond de cette divergence se trouve dans la différence d'appréciation des facultés supérieures de l'homme. Saint Thomas et son école, attribuent, avec Aristote, la première place à l'intelligence, l'école franciscaine, avec saint Augustin, à la volonté.

d) La théologie est une *philosophie*, parce qu'elle a pour objet la Cause première et dernière de toutes choses. Elle est la philosophie la plus haute, parce qu'elle considère la Cause première et dernière à la lumière de la vérité révélée communiquée par la science divine elle-même (cfr S. Th., I, I, 6).

2. Science de la foi

La théologie est la science de *la foi*. Elle suppose donc la foi au sens objectif (fides quae creditur) et au sens subjectif (fides qua creditur). La théologie a, en commun avec la foi, les sources de connaissances, à savoir la sainte Écriture et la Tradition (règles de foi éloignées) ainsi que les définitions de l'Église (règles de foi prochaines). Mais, comme *science* de la foi, elle a encore un principe de connaissance particulier, la raison humaine avec laquelle elle cherche à pénétrer le contenu et la cohésion du système des vérités surnaturelles et, autant que possible, à les comprendre. Saint Augustin exprime cette pensée en ces termes : Crede, ut intelligas (*Sermo*, XXXXIII, 7, 9); S. Anselme de Cantorbéry présente la même idée sous cette forme : Fides quaerens intellectum (*Proslogion, Proemium*) et : Credo ut intelligam (*Proslogion*, 1); Richard de Saint-Victor dit également : Properemus de

fide ad cognitionem. Satagamus, in quantum possumus, ut intelligamus quod credimus *(De Trinitate, Prologus)*.

3. Division

La théologie est une science unique, parce qu'elle n'a qu'un seul objet formel : Dieu et les créatures, en tant qu'elles sont l'objet de la révélation divine. Comme la révélation est une communication de la science divine, la théologie, dit saint Thomas, est une certaine émanation de la science divine, qui est d'une simplicité absolue, dans l'esprit humain créé (S. Th., I, I, 3).

Conformément à leurs tâches différentes, on distingue cependant diverses branches et disciplines de la science théologique :

a) la théologie *dogmatique*, en y comprenant la théologie fondamentale en tant que base de la dogmatique;

b) la théologie *biblique et historique* : introduction biblique, herméneutique, exégèse; histoire de l'Église, histoire des dogmes, histoire de la liturgie, histoire du droit ecclésiastique, patrologie;

c) la théologie *pratique* : théologie morale, droit canon, théologie pastorale, avec la catéchistique et l'homilétique.

BIBLIOGRAPHIE : E. KREBS, *Theologie und Wissenschaft nach der Lehre der Hochscholastik*, Mr 1912. P. WYSER, *Theologie als Wissenschaft*, S 1938. J. FRIEDERICHS, *Die Theologie als spekulative und praktische Wissenschaft nach Bonaventura und Thomas von Aquin*, Bo 1940. M.-D. CHENU, *La théologie comme science au XIIIe siècle*, P 1943. G. M. ROSCHINI, *La teologia è veramente scienzia? Studio positivo-speculativo sulla natura della teologia*, APAR 10 (1945), 47-132. M. GRABMANN, *Die theologische Erkenntnis - und Einleitungslehre des hl. Thomas von Aquin auf Grund seiner Schrift « In Boethium de Trinitate »*, Fr/S 1948. B. MELLER, *Studien zur Erkenntnislehre des Peter von Ailly*, Fr 1954. K. ADAM, *Glaube et Glaubenswissenschaft im Katholizismus*, Ro [2]1923. B. POSCHMANN, *Der Wissenschaftscharakter der kath. Theologie*, Br 1932. J. BEUMER, *Theologie als Glaubensverständnis*, Wu 1953.

§ 3. LA DOGMATIQUE : DÉFINITION ET MÉTHODE

1. Définition

En se basant sur les définitions ecclésiastiques, on pourrait nommer dogmatique, ou théologie dogmatique, l'ensemble de la théologie surnaturelle. Mais, en fait, on n'attribue à la dogmatique que les vérités révélées *théoriques*, relatives à Dieu et à son activité (doctrina credendorum), tandis que les vérités pratiques révélées et réglant

l'activité de l'homme sont l'objet de la théologie morale (doctrina faciendorum). On peut donc définir, avec *Scheeben* (*Dogmatik*, Einleitung n. 2), la dogmatique comme « l'exposé scientifique de l'ensemble de la doctrine théorique révélée par Dieu sur lui-même et sur son activité, qui sert de base au dogme ecclésiastique ».

2. Méthode

La méthode de la dogmatique est positive et spéculative, c'est pourquoi on distingue une dogmatique positive et une dogmatique spéculative.

La dogmatique *positive* démontre qu'une doctrine théologique proposée à notre croyance par le magistère ecclésiastique (élément symbolique) se trouve contenue dans les sources de la révélation, Écriture et Tradition, (élément biblique et patristique). Quand elle défend la doctrine de l'Église contre des opinions erronées, elle devient théologie de controverse (élément apologétique ou polémique).

La dogmatique *spéculative*, identique à la théologie dite scolastique, s'efforce, en appliquant la raison humaine au contenu révélé, d'acquérir autant que possible la connaissance des vérités de la foi.

Les méthodes positive et spéculative ne doivent pas être séparées l'une de l'autre. L'idéal consiste dans une union harmonieuse de l'*auctoritas* et de la *ratio*, que prescrit expressément l'autorité ecclésiastique. Pie XI, dans sa constitution apostolique *Deus scientiarum Dominus* (1931) ordonne de présenter la théologie « aussi bien d'après la méthode positive que d'après la méthode scolastique ». L'explication spéculative doit être faite « suivant les principes et la doctrine de saint Thomas d'Aquin » (article 29) (Cfr S. Thomas, *Quodl.*, IV, 9, 18).

BIBLIOGRAPHIE : J. Chr. GSPANN, *Einführung in die katholische Dogmatik*, Ra 1928. J. BRINKTRINE, *Einleitung in die Dogmatik*, Pa 1951.

§ 4. LE DOGME : DÉFINITION ET DIVISION

1. Définition

Sous ce terme de dogme, au sens strict du mot, on entend une vérité révélée directement (formellement) par Dieu et que le magistère ecclésiastique oblige à croire. Le concile du Vatican déclare : Fide

divina et catholica ea omnia credenda sunt, quae in verbo Dei scripto vel tradito continentur et ab Ecclesia sive solemni judicio sive ordinario et universali magisterio tanquam divinitus revelata credenda proponuntur (D 1792). Les deux éléments suivants appartiennent à la notion de dogme :

a) la révélation divine immédiate (revelatio immediate divina ou revelatio formalis). La vérité en question doit être révélée par Dieu directement, soit expressément (explicite) soit implicitement (implicite) et contenue dans les sources de la révélation, la Sainte Écriture ou la Tradition.

b) la proclamation par le magistère ecclésiastique (propositio Ecclesiae). Celle-ci comporte, non seulement la publication de la vérité à croire, mais aussi l'obligation de croire à la vérité proposée. Cette proclamation peut avoir lieu soit d'une manière extraordinaire par une déclaration dogmatique solennelle du pape ou d'un concile général (judicium solemne) ou bien par le magistère ordinaire et général de l'Église (magisterium ordinarium et universale). Cette dernière manière est particulièrement sensible dans les catéchismes publiés par l'épiscopat.

Tandis que, d'après l'opinion exposée ci-dessus, qui est le point de vue habituel représenté principalement par les *thomistes*, la vérité révélée proclamée dans le dogme doit être contenue directement ou formellement, c'est-à-dire comme telle, dans les sources de la révélation, soit expressément soit implicitement, d'après une seconde opinion soutenue par les *scotistes* et aussi par des théologiens dominicains (M. M. Tuyaerts, A. Gardeil, F. Marin-Sola), une vérité peut aussi être définie comme dogme, tout en n'étant contenue que médiatement ou virtuellement dans les sources de la révélation, c'est-à-dire de telle manière qu'elle est déduite d'une vérité révélée, à l'aide d'une vérité de la raison naturelle. L'opinion scotiste laisse à l'activité du magistère ecclésiastique un champ plus vaste dans la définition des vérités de la foi et facilite la démonstration de la présence des vérités de foi, proclamées par l'Église, dans les sources de la révélation, mais elle a contre elle l'inconvénient que l'assentiment de foi ne s'appuie pas seulement sur l'autorité de Dieu mais, en même temps, sur la connaissance naturelle de la raison, tandis que l'Église exige à l'égard du dogme une *fides divina*.

Le dogme, au sens propre, est objet de foi divine et catholique : objet de foi divine, à cause de la révélation divine; objet de foi catholique, à cause de la définition infaillible du magistère ecclésiastique.

Si un baptisé nie ou met en doute opiniâtrement un dogme proprement dit, il se rend coupable du péché d'hérésie (CIC, 1325, § 2) et encourt la peine d'excommunication ipso facto (CIC, 2314, § 1).

Si quelqu'un, malgré l'absence d'une définition de l'Église, arrive à la certitude qu'une vérité est directement révélée par Dieu, il est obligé, d'après l'avis de certains théologiens (Suarez, De Lugo) de la croire *fide divina*. Cependant la plupart des théologiens enseignent qu'une telle vérité, avant la définition officielle de l'Église, n'est à croire que d'un *assensus theologicus*, attendu qu'un individu peut se tromper.

2. Manière de voir des protestants et des modernistes

a) Le protestantisme rejette le magistère ecclésiastique et, par suite, la proclamation autoritaire du contenu de la révélation par l'Église. La révélation biblique se rend témoignage à elle-même. Néanmoins, dans l'intérêt de l'unité de doctrine, on admet une certaine liaison du dogme avec l'autorité de l'Église. « Le dogme est la doctrine de l'Église actuellement en vigueur » (W. Elert). — La tendance libérale du protestantisme moderne rejette non seulement la proclamation autoritaire du dogme par l'Église, mais aussi la révélation divine objective, en tant qu'elle considère la révélation comme un événement religieux subjectif dans lequel l'âme prend contact avec Dieu.

b) Suivant *Alfred Loisy* († 1940) « les idées que l'Église présente comme des dogmes révélés ne sont pas des vérités tombées du ciel et conservées par la tradition exactement sous la forme où elles sont tout d'abord apparues. L'historien voit en elles l'interprétation de faits religieux élaborée par un pénible travail de la pensée théologique » (*L'Évangile et l'Église*. Paris, 1902, 158). Selon la manière de voir des modernistes, le fondement du dogme est l'expérience religieuse subjective dans laquelle Dieu se révèle à l'homme (élément religieux). L'expérience religieuse de l'ensemble est rationnellement pénétrée par la science théologique et exprimée en des formules déterminées (élément intellectuel). Une de ces formules est finalement approuvée par l'autorité ecclésiastique et déclarée dogme (élément autoritaire). — Le pape Pie X a condamné cette doctrine dans le décret *Lamentabili* (1907) et dans l'encyclique *Pascendi* (1907) (D 2022, 2078 sqq).

Contre le modernisme, l'Église catholique souligne que le dogme, dans son contenu, est vraiment d'origine divine, qu'il est l'expression d'une vérité objective et que son contenu est immuable.

3. Division

Les dogmes se divisent :

a) d'après leur *contenu*, en dogmes généraux et en dogmes spéciaux. Aux premiers appartiennent les vérités fondamentales du

christianisme, aux seconds les vérités particulières contenues dans les dogmes généraux.

b) d'après leurs *relations avec la raison*, en dogmes purs et en dogmes mixtes. Les premiers ne nous sont connus que grâce à la révélation divine, par exemple la Sainte-Trinité (mystères), les seconds sont connus aussi par la raison, par exemple l'existence de Dieu.

c) d'après leur *proclamation par l'Église* en dogmes formels (dogmata quoad nos, dogmata formalia) et en dogmes matériels (dogmata in se, dogmata materialia). Les premiers sont définis par le magistère ecclésiastique comme vérités révélées à croire; les seconds ne sont pas définis comme tels par l'Église; ils ne sont donc pas des dogmes au sens strict.

d) d'après leur *nécessité pour le salut*, en dogmes nécessaires et en dogmes non nécessaires. Les premiers doivent être crus explicitement par tous pour obtenir le salut éternel; pour les seconds la foi implicite suffit (cfr *Hébreux*, 11, 6).

BIBLIOGRAPHIE : A. Deneffe, *Dogma, Wort und Begriff*, Schol 6 (1931), 381-400, 505-538. L. de Grandmaison, *Le dogme chrétien. Sa nature, ses formules, son développement*, P 1928. J. Bessmer, *Philosophie und Theologie des Modernismus*, Fr 1912. J. Rivière, *Le modernisme dans l'Église*, P 1929.

§ 5. LE DÉVELOPPEMENT DU DOGME

1. Le développement du dogme, du point de vue hérétique

Le protestantisme libéral (Harnack) et le modernisme (Loisy) admettent un développement *substantiel* des dogmes, si bien que le contenu d'un dogme peut changer au cours des temps. Le modernisme prétend que « Le progrès des sciences exige que soient transformées les conceptions de la doctrine chrétienne sur Dieu, la création, la révélation, la personne du Verbe incarné et la rédemption » (D 2064). Loisy a déclaré : « De même que le progrès de la science (philosophique) a donné une nouvelle conception au problème de Dieu, de même le progrès de la critique historique donne une nouvelle conception au problème du Christ et de l'Église » (*Autour d'un petit livre*, Paris, 1903, XXIV). Il n'y a donc pas de dogme en soi et permanent, mais seulement un dogme en devenir.

Le concile du Vatican a condamné comme hérétique (contre *Antoine Günther* † 1863) l'utilisation de l'idée d'évolution en ce sens :

Si quis dixerit, fieri posse, ut dogmatibus ab Ecclesia propositis aliquando secundum progressum scientiae sensus tribuendus sit alius ab eo, quem intellexit et sensit Ecclesia, A. S. (D 1818). Pie XII a également condamné dans l'encyclique *Humani generis* (1950) le *relativisme* dogmatique qui demande que les dogmes soient exprimés dans les termes de la philosophie actuellement en cours et soient introduits dans le circuit de l'évolution philosophique : « Cette conception fait du dogme un roseau agité de tout côté par le vent » (D 3012).

La raison de l'immutabilité du dogme réside dans l'origine divine de la vérité qui y est exprimée. La vérité divine est immuable, comme Dieu lui-même : « La fidélité de Yahwé subsiste à tout jamais » (Ps. 117, 2). « Le ciel et la terre passeront, mais mes paroles ne passeront pas » (Marc, XIII, 31).

2. Le développement du dogme, du point de vue catholique

a) Si l'on considère le côté *matériel* du dogme, c'est-à-dire la transmission des vérités révélées aux hommes, un développement substantiel a eu lieu jusqu'à ce que la révélation eût trouvé dans le Christ son point culminant et son terme (cfr *Hébreux*, I, 1).

Saint Grégoire le Grand déclare : « Avec le progrès des temps a grandi la connaissance des Pères; en effet Moyse a été instruit plus qu'Abraham, les prophètes plus que Moyse et les apôtres plus que les prophètes dans la connaissance du Dieu tout-puissant » (In *Ezechielem*, lib. 2, hom. 4, 12).

La révélation générale a été close avec le Christ et les apôtres. Sententia certa.

Pie X, contrairement à l'enseignement du protestantisme libéral et du modernisme sur l'enrichissement de la religion par de nouvelles « révélations », a condamné la proposition suivante : « La révélation qui fait l'objet de la foi catholique n'est pas close avec les apôtres » (D 2021).

Après le Christ et les apôtres qui prêchèrent le message du Christ, il n'y a plus à attendre de complément de la révélation, c'est ce qu'enseignent clairement la sainte Écriture et la Tradition. Le Christ s'est considéré comme l'accomplissement de la Loi de l'Ancien Testament (Matthieu, v, 17; v, 21 sqq) et comme le Maître de l'humanité

(Matthieu, XXIII, 10). « Vous n'avez qu'un Maître, le Christ » (cfr Matthieu, XXVIII, 20). Les apôtres voient arriver dans le Christ la plénitude des temps (*Galates*, IV, 4) et considèrent comme leur devoir de conserver complet et intact le bien de la foi qui leur a été confié par le Christ (*I Timothée*, VI, 14; VI, 20; *II Timothée* I, 14; II, 2; III,14). Les Pères repoussent avec indignation les prétentions des hérétiques à posséder une doctrine secrète provenant des apôtres ou de nouvelles révélations du Saint-Esprit. Saint Irénée (*Adv. haer.*, III, 1; IV, 33), et Tertullien (*De praescr.*, XXI) soutiennent, contre les gnostiques, que la révélation tout entière est contenue dans l'enseignement des apôtres qui a été conservé intact dans l'Église par la succession ininterompue des évêques.

b) Si l'on considère le côté *formel* du dogme, c'est-à-dire la connaissance et la proclamation ecclésiastique des vérités révélées et par suite la foi publique de l'Église, un certain progrès (développement *accidentel* des dogmes) se manifeste de la manière suivante :

1° Des vérités crues jusqu'alors seulement implicitement sont reconnues expressément et proposées à la croyance. Cfr S. Th., 2, II, 1, 7 : quantum ad explicationem crevit numerus articulorum (fidei), quia quaedam explicite cognita sunt a posterioribus, quae a prioribus non cognoscebantur explicite.

2° Des dogmes matériels deviennent des dogmes formels.

3° Pour faciliter leur compréhension générale et pour les mettre à l'abri d'erreurs et de déformations, les anciennes vérités crues depuis toujours sont formulées en termes nouveaux nettement délimités, par exemple unio hypostatica, transsubstantiatio.

4° Des questions antérieurement discutées sont expliquées et élucidées et des propositions hérétiques condamnées. Cfr S. Augustin, *De civ. Dei*, XVI, 2, 1 : ab adversario mota quaestio discendi existit occasio.

Le développement des dogmes dans le sens donné est préparé par la science théologique et exercé par le magistère ecclésiastique sous la direction du Saint-Esprit (Jean, XIV, 26). Il est stimulé, d'une part, par le penchant naturel de l'homme pour une plus profonde compréhension de la vérité déjà communiquée et, d'autre part, par des influences externes, telles que les attaques de l'hérésie et de l'incroyance, les controverses théologiques, les progrès des connaissances philosophiques et des recherches historiques, la liturgie et les croyances universelles qui s'extériorisent en elle.

Les Pères déjà soulignent la nécessité de pénétrer plus profondément dans les vérités de la révélation, d'éclaircir les obscurités et de développer la doctrine révélée. Cfr le témoignage classique de *saint Vincent de Lérins* († avant 450) :

« Mais quelqu'un dira peut-être : N'y aura-t-il donc pas de progrès de la religion dans l'Église du Christ ? Certainement qu'il y en aura un, et même un très grand... Mais ce sera réellement un progrès dans la foi et non pas un changement. Il y a progrès, en effet, quand une chose s'accroît en elle-même, mais il y a changement, lorsqu'une chose se modifie pour devenir différente » (*Commonitorium*, 23) (cfr D 1800).

5° Il y a aussi progrès dans la connaissance de la foi de chaque fidèle par l'accroissement et la pénétration de la science théologique. La raison de la possibilité de ce progrès se trouve, d'une part, dans la profondeur des vérités de foi et, d'autre part, dans la faculté de perfectionnement de la raison humaine.

Les conditions subjectives d'un vrai progrès dans la connaissance de la foi sont, d'après la déclaration du concile du Vatican, le zèle, la piété et la modération : cum sedulo, pie et sobrie quaerit (D 1796).

BIBLIOGRAPHIE : A. RADEMACHER, *Der Entwicklungsgedanke in Religion und Dogma*, C 1914. R. SCHULTES, *Introductio in historiam dogmatum*, P 1922. A. SCHMITT, *Katholizismus und Entwicklungsgedanke*, Pa 1923. L. ORBAN, *Theologia Güntheriana et Concilium Vaticanum*, R I ²1950, II 1949. M. SCHMAUS, *Beharrung und Fortschritt im Christentum*, Mu 1951. PONTIFICIA UNIVERSITAS GREGORIANA, *Lo sviluppo del dogma secondo la dottrina cattolica*, R 1953.

§ 6. LES VÉRITÉS CATHOLIQUES

Conformément au but du magistère ecclésiastique, qui est de conserver intacte et de proclamer infailliblement la vérité révélée (D 1800), l'objet premier et principal (objectum primarium) de la proclamation doctrinale par l'Église, ce sont les vérités et les faits immédiatement révélés. Mais l'infaillibilité doctrinale de l'Église s'étend aussi à toutes les vérités et à tous les faits qui découlent de la doctrine révélée ou en sont la condition préalable (objectum secundarium). Ces vérités et ces faits, non directement ni formellement révélés sont si étroitement en relations avec la vérité révélée que leur contestation met en péril la doctrine révélée. Elles sont désignées, si le magistère ecclésiastique a porté sur elles une décision définitive, sous le nom de vérités catholiques (veritates catholicae) ou de doctrines ecclésiastiques (doctrinae ecclesiasticae), pour les distinguer des vérités divines ou des doctrines divines de la révélation (veritates vel doctrinae divinae). Elles doivent être acceptées avec un assentiment de foi qui s'appuie sur l'autorité du magistère ecclésiastique pourvu de l'infaillibilité doctrinale (fides ecclesiastica).

Aux vérités catholiques appartiennent :

1. les *conclusions théologiques* au sens propre du mot. On entend par là des vérités religieuses déduites de deux prémisses, dont l'une est directement révélée, tandis que l'autre est une vérité de raison. Comme une des prémisses est une vérité révélée, on appelle les conclusions théologiques *indirectement* ou *virtuellement* révélées. Quand les deux prémisses sont des vérités directement révélées, la conclusion doit être aussi considérée comme directement révélée et objet de foi divine.

2. les *faits dogmatiques* (facta dogmatica). On entend par là des faits historiques qui ne sont pas révélés, mais qui sont en relations intimes avec une vérité révélée, par exemple la légitimité d'un pape ou d'un concile général, l'épiscopat romain de saint Pierre. Au sens strict, on désigne sous ce terme de factum dogmaticum le fait qu'un texte déterminé est d'accord ou non avec le dogme catholique. L'Église juge, non pas sur l'intention subjective de l'auteur, mais sur le sens objectif du texte (D 1350 : sensum, quem verba prae se ferunt).

3. des *vérités de raison* qui ne sont pas révélées, mais sont en relations étroites avec une vérité révélée, par exemple des vérités philosophiques qui forment une condition préalable naturelle à la foi (connaissance du surnaturel, possibilité de prouver l'existence de Dieu, spiritualité de l'âme, liberté de la volonté), ou bien des concepts philosophiques sous lesquels est promulgué le dogme (personne, substance, transsubstantiation). L'Église a le droit et le devoir, pour protéger le bien de la foi, de condamner des doctrines philosophiques qui mettent directement ou indirectement le dogme en péril. Le concile du Vatican a déclaré : jus etiam et officium divinitus habet falsi nominis scientiam proscribendi (D 1798).

BIBLIOGRAPHIE : F. MARIN-SOLA, *L'évolution homogène du dogme catholique*, Fr/S [2]1924. A. LANG, *Die conclusio theologica in der Problemstellung der Spätscholastik*, DTh 22 (1944), 257-290. VITTEYNCK, *Die Beurteilung der conclusio theologica bei den Franziskanertheologen des Trienter Konzils*, FrSt 34 (1952), 146-205.

§ 7. LES OPINIONS THÉOLOGIQUES

Les opinions théologiques sont des points de vue libres sur des sujets dogmatiques ou moraux qui ne sont pas clairement attestés

dans la révélation ni définis par le magistère ecclésiastique. Leur autorité dépend du poids de leurs raisons (relations avec la doctrine révélée, prise de position de l'Église). (Cfr D 1146).

Une question jusqu'alors controversée cesse d'être l'objet de libre discussion, lorsque le magistère ecclésiastique se déclare nettement en faveur d'une des opinions. Pie XII dit, en effet, dans l'encyclique *Humani generis* (1950) : « Quand les papes, dans leurs actes officiels, expriment intentionnellement un jugement sur une question jusqu'alors controversée, il est clair dorénavant pour tous que cette question, d'après l'intention et la volonté de ces papes, n'est plus soumise à la libre discussion des théologiens » (D 3013).

§ 8. LES DEGRÉS DE CERTITUDE THÉOLOGIQUES

1. Le plus haut degré de certitude est possédé par les vérités directement révélées. L'assentiment de foi qui leur revient s'appuie sur l'autorité de Dieu (fides divina), et, si l'Église garantit, par leur définition, qu'elles appartiennent à la révélation, aussi sur l'autorité du magistère infaillible de l'Église (fides catholica). Si ces vérités sont proclamées par une définition solennelle du pape ou d'un concile général, elles sont « de fide definita ».

2. Les vérités catholiques ou les enseignements ecclésiastiques sur lesquels l'Église a porté un jugement infaillible doivent être l'objet d'un assentiment de foi qui repose seulement sur l'autorité de l'Église (fides ecclesiastica). La certitude de ces vérités est infaillible comme pour les dogmes proprement dits.

3. On appelle *sententia fidei proxima* une doctrine regardée par les théologiens presque généralement comme une vérité révélée, mais que l'Église n'a pas encore proclamée définitivement comme telle.

4. La *sententia ad fidem pertinens* ou « theologice certa » est une doctrine sur laquelle le magistère ecclésiastique ne s'est pas encore prononcé définitivement, mais dont la vérité est garantie par sa connexion interne avec l'enseignement révélé (conclusions théologiques).

5. Une *sententia communis* est une doctrine qui, en soi, appartient au domaine de la libre discussion, mais est admise par les théologiens, pris dans leur ensemble.

6. On range parmi les opinions théologiques d'un degré moindre de certitude, la *sententia probabilis*, *probabilior*, *bene fundata* et la *sententia pia*, ainsi appelée par sa conformité avec les convictions de l'Église. Le plus petit degré de certitude est possédé par l'*opinio tolerata*, qui ne s'appuie que sur des arguments faibles, mais est tolérée par l'Église.

En ce qui concerne les promulgations doctrinales ecclésiastiques, il faut noter que les déclarations du magistère ecclésiastique sur des questions de foi ou de morale ne sont pas toutes infaillibles et irrévocables. Seules sont

infaillibles les décisions des conciles généraux et les définitions pontificales ex-cathedra (Cfr D 1839). La forme ordinaire et habituelle de l'activité doctrinale des papes n'est pas infaillible. Les décisions des *Congrégations romaines* (Saint Office, Commission Biblique) ne sont pas non plus infaillibles. Néanmoins elles doivent être accueillies avec un assentiment intérieur (assensus religiosus) en raison de l'obéissance due au magistère doctrinal ecclésiastique. La soumission extérieure dite *silentium obsequiosum,* c'est-à-dire le silence respectueux ne suffit pas en général. Exceptionnellement le devoir de la soumission intérieure peut cesser, lorsqu'un critique compétent, après un nouvel examen consciencieux de tous les motifs, arrive à la certitude que la décision repose sur une erreur (Cfr D 1684, 2008, 2123).

BIBLIOGRAPHIE : S. Cartechini, *De valore notarum theologicarum et de criteriis ad eas disgnoscendas,* R 1951. Id., *Dell' opinione al domma. Valore delle note teologiche,* R 1953.

§ 9. LES CENSURES THÉOLOGIQUES

On appelle censure théologique le jugement par lequel une proposition concernant le dogme ou la morale est désignée comme contraire à la foi ou du moins comme suspecte. Suivant qu'elle est portée par le magistère ecclésiastique ou par la science théologique, elle est un jugement de l'autorité judiciaire ou un jugement scientifique privé (censura authentica vel judicialis — censura doctrinalis).

Les censures les plus usitées sont les suivantes : *propositio haeretica* (contraire à un dogme formel), *propositio haeresi proxima* (contraire à une sententia fidei proxima), *propositio haeresim sapiens* ou *de haeresi suspecta, propositio erronea* (contraire à une vérité non révélée, mais en relation avec la révélation et définie par le magistère ecclésiastique error in fide ecclesiastica ou bien contraire à une doctrine regardée en général comme certaine par les théologiens, error theologicus), *propositio falsa* (contraire à un fait dogmatique), *propositio temeraria* (s'écartant sans raison de la doctrine générale), *propositio piarum aurium offensiva* (blessant le sentiment religieux), *propositio male sonans* (prêtant à confusion dans ses termes), *propositio captiosa* (volontairement ambiguë), *propositio scandalosa.*

D'après la *forme* des censures, on distingue la damnatio *specialis,* où une proposition particulière est frappée d'une censure correspondante, et la damnatio *in globo,* où toute une série de propositions est frappée de plusieurs censures.

BIBLIOGRAPHIE : Ch. Duplessis d'Argentré, *Collectio judiciorum de novis erroribus,* en 3 volumes P 1724-1736 (collection de propositions condamnées du XII[e] au XVIII[e] siècle).

LIVRE PREMIER

L'Unité de Dieu. La Sainte Trinité

PREMIÈRE PARTIE

DIEU EST UN DANS SON ESSENCE

BIBLIOGRAPHIE : C. GUTBERLET, *Gott der Einige und Dreifaltige*, Ra 1907. L. BILLOT, *De Deo uno et trino*, R ^{6}1921. Chr. PESCH-H. DIECKMANN, *Gott der Eine und Dreieine*, D 1926. R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Dieu, son existence et sa nature*, P ^{11}1950. L. KOPLER, *Die Lehre von Gott dem Einen und Dreieinigen*, Lz 1933. C. NINK, *Philosophische Gotteslehre*, Mn-Ke, 1948. F. CEUPPENS, *De Deo uno (Theol. Bib.*, I), R 1938. F. DIEKAMP-Kl. JUSSEN, *Die Gotteslehre des hl. Gregor von Nyssa*, Mr 1896. M. GRABMANN, *Die Grundgedanken des hl. Augustinus über Seele und Gott*, C ^{2}1929. J. KILGENSTEIN, *Die Gotteslehre des Hugo von S. Victor*, Wü 1897. K. SCHMIEDER, *Alberts des Grossen Lehre vom natürlichen Gotteswissen*, Fr 1932. K. SCHMITT, *Die Gotteslehre des Compendium theologicae veritatis des Hugo Ripelin von Strassburg*, Mr 1940. A. M. HORVATH, *Der thomistische Gottesbegriff*, Fr/S 1941. J. KLEIN, *Der Gottesbegriff des Johannes Duns Skotus*, Pa 1913. M. SCHMAUS, *Die Gotteslehre des Augustinus Triumphus nach seinnem Sentenzenkommentar*, in : *Aus der Geisteswelt des Mittelalters* (Grabmann-Festschrift), Mr 1935, 896-953.

Sur l'ensemble : P. HEINISCH, *Theologie des Alten Testaments*, Bo 1940. W. EICHRODT, *Theologie des Alten Testaments*, 3 tomes, B ^{2}1948. M. MEINERTZ, *Theologie des Neuen Testaments*, 2 tomes, Bo 1950. E. STAUFFER, *Die Theologie des Neuen Testaments*, St ^{5}1948. Cfr les traités de théologie dogmatique de M. J. SCHEEBEN, L. ARZBERGER, B. BARTMANN, J. POHLE, M. GIERENS, Th. SPECHT, G. L. BAUER, F. DIEKAMP, G. ESSER, M. SCHMAUS, M. PREMM, Chr. PESCH, L. LERCHER, G. VAN NOORT, J. P. VERHAAR, A. TANQUEREY.

PREMIÈRE SECTION

L'existence de Dieu

CHAPITRE PREMIER

La connaissance naturelle de l'existence de Dieu

§ 1. LA POSSIBILITÉ DE LA CONNAISSANCE NATURELLE DE DIEU A LA LUMIÈRE DE LA RÉVÉLATION SURNATURELLE

1. Dogme

Dieu, notre Créateur et notre Maître, peut être connu avec certitude au moyen des choses créées, par la lumière naturelle de la raison. De fide.

Le concile du Vatican a défini : Si quis dixerit, Deum unum et verum, creatorem et Dominum nostrum, per ea, quae facta sunt, naturali rationis humanae lumine certo cognosci non posse, A.S. (D 1806; cfr 1785, 1391).

La définition conciliaire met en relief les points suivants :
a) L'objet de notre connaissance est le Dieu unique et vrai, notre Créateur et Maître, donc un Dieu personnel, distinct du monde. *b*) Le principe subjectif de connaissance est la raison naturelle dans l'état de nature déchue. *c*) Les moyens de connaissance sont les choses créées. *d*) La connaissance est, dans son genre et sa nature, une connaissance de certitude. *e*) La connaissance de Dieu ainsi exposée est possible; mais elle n'est pas l'unique voie pour parvenir à la connaissance de Dieu.

2. Preuve d'Écriture

Au témoignage de la sainte Écriture, on peut connaître l'existence de Dieu :

a) *par la nature : Sagesse*, XIII, 1-9; V, 5 : « La grandeur et la beauté des créatures font connaître par analogie (ἀναλόγως) leur Créateur ». *Romains*, I, 20 : « Depuis la création du monde, en effet, ses œuvres rendent visibles à l'intelligence ses attributs invisibles, puissance éternelle et divinité. Ils sont donc sans excuse » (ceux qui ne connaissent pas Dieu). La connaissance de Dieu attestée par ces deux passages scripturaires est une connaissance naturelle, certaine, indirecte et facilement accessible.

b) *par la conscience : Romains*, II, 14 sqq. « Lors donc que des païens, qui n'ont pas la loi (mosaïque), accomplissent naturellement les prescriptions de la Loi, ces hommes-là qui n'ont pas la loi se tiennent à eux-mêmes lieu de loi. Ils montrent, en effet, gravé dans leur cœur, le contenu même de la Loi. » Les païens connaissent naturellement, donc sans révélation surnaturelle, le contenu essentiel de la Loi de l'Ancien Testament. Dans leur cœur est déposée une loi dont la force obligatoire indique un législateur suprême.

c) *par l'histoire : Actes*, XIV, 14-16; XVII, 26-29. Saint Paul montre, dans son discours de Lystres et devant l'aréopage d'Athènes, que Dieu se révèle aussi aux peuples païens par ses continuels bienfaits et qu'il est aisé à trouver, étant proche de chacun de nous, « car c'est en Lui que nous avons la vie, le mouvement et l'être » (XVII, 28).

3. Preuve de tradition

Les Pères, faisant écho aux affirmations de la sainte Écriture, soulignent la possibilité et la facilité de la connaissance naturelle de Dieu. Cfr Tertullien, *Apol.* 17 : « O témoignage de l'âme, naturellement chrétienne! » Les Pères grecs préfèrent les preuves cosmologiques, qui partent de l'expérience externe; les Pères latins préfèrent les preuves psychologiques, qui partent de l'expérience interne. Cfr S. Théophile d'Antioche, *Ad Autolycum*, I, 4-5 : « Dieu a tout tiré du néant, pour que sa grandeur soit connue et comprise par ses œuvres. De même que l'âme ne peut être aperçue dans l'homme, car elle est invisible, mais peut être reconnue par le mouvement du corps, de même Dieu ne peut pas être vu par des yeux humains; mais il est contemplé et connu par sa Providence et ses œuvres. Quand on voit un vaisseau naviguer sur la mer et se diriger vers le port, on a tout de suite l'idée que se trouve à bord un pilote pour le guider. De même il faut admettre que Dieu est le conducteur de l'univers, bien qu'on ne le voie pas avec les yeux de la chair. » Cfr S. Irénée, *Adv. Haer.*, II, 9, 1; S. Jean Chrysostome, *In ep. ad Rom.*, hom. 3, 2).

4. L'idée innée de Dieu?

S'appuyant sur les Pères, certains théologiens catholiques, tels que Thomassin, Klee, Staudenmaier, von Kuhn ont enseigné que l'idée de Dieu n'est pas acquise par des conclusions tirées de l'expérience, mais qu'elle est innée dans l'homme (idea innata). Assurément, certains Pères, comme saint Justin (*Apol.* 116) et Clément d'Alexandrie (*Strom*, V, 14, 1, 7) ont désigné la connaissance de Dieu comme « implantée » (ἔμφυτος), « non apprise » (ἀδίδακτος), « apprise d'elle-même » (αὐτοδίδακτος, αὐτομαθής) ou encore comme « une dot de l'âme » (animae dos, Tertullien, *Adv. Marc*, I, 10). Saint Jean Damascène affirme : « La connaissance de l'existence de Dieu est implantée par lui naturellement chez tous les hommes » (*De fide orthodoxa*, I, 1). Mais, comme les mêmes Pères enseignent que nous connaissons Dieu par la contemplation de la nature, d'après leur manière de voir, ce n'est pas l'idée de Dieu qui est innée, comme telle, mais la capacité de connaître facilement et, d'une certaine manière, spontanément l'existence de Dieu par ses œuvres. Cfr S. Thomas, *In Boethium De Trinitate* q. 1 a. 3 ad 6 : ejus cognitio nobis innata dicitur esse, in quantum per principia nobis innata de facili percipere possumus Deum esse.

BIBLIOGRAPHIE : J. QUIRMBACH, *Die Lehre des hl. Paulus von der natürlichen Gotteserkenntnis und dem natürlichen Sittengesetz*, Fr 1906. A. WAIBEL, *Die natürliche Gotteserkenntnis in der apologetischen Litteratur des zweiten Jahrhunderts*, Ke 1916. P. DESCOQS, *De Dei cognoscibilitate*, P 1941. P. SIMON, *Zur natürlichen Gotteserkenntnis*, Pa 1940. H. STRAUBINGER, *Zur natürlichen Gotteserkenntnis*, ThQ 126 (1946), 428-446. A. DYROFF, *Probleme des Gotteserkenntnis*, Mr 1928. A. LANDGRAF, *Zur*

Lehre von der Gotteserkenntnis in der Frühscholastik, NSch 4 (1930), 261-288. E. Bettoni, *Il problema della conoscibilità di Dio nella scuola francescana*, Padoue 1950. M. Lackmann, *Vom Geheimnis der Schöpfung*, St 1952.

§ 2. LA POSSIBILITÉ DE PROUVER L'EXISTENCE DE DIEU

L'existence de Dieu peut être prouvée au moyen d'une conclusion tirée de cause à effet. Sententia fidei proxima.

Les traditionnalistes E. Bautain († 1876) et A. Bonnetty († 1879), sur l'intervention du magistère ecclésiastique, ont dû souscrire cette proposition que la raison peut prouver avec certitude l'existence de Dieu : Ratiocinatio potest cum certitudine probare existentiam Dei (D 1622, 1650). Le pape saint Pie X a complété la définition du concile du Vatican sur la possibilité de connaître Dieu naturellement, dans le serment antimoderniste (1910), en précisant que l'existence de Dieu peut être démontrée formellement par la raison au moyen de la preuve de causalité : Deum rerum omnium principium et finem, naturali rationis lumine per ea quae facta sunt, hoc est, per visibilia creationis opera, *tanquam causam per effectus* certo cognosci, *adeoque demonstrari etiam posse*. (D 2145)

La possibilité de prouver l'existence de Dieu résulte :

a) du dogme de la faculté naturelle que possède l'homme de connaître Dieu; en effet la preuve de l'existence de Dieu ne se distingue de la connaissance élémentaire de Dieu que par la présentation scientifique du motif de cette connaissance;

b) du fait que les théologiens, dès l'époque patristique, ont présenté des preuves de l'existence de Dieu. (Cfr Aristide, *Apol.*, I, 1-3; S. Théophile d'Antioche, *Ad Autolycum*, I, 5; Minucius Felix, *Octavius*, XVII, 4 sqq.; XVIII, 4; S. Augustin, *De vera religione*, 30-32; *Conf.*, X, 6; XI, 4; S. Jean Damascène, *De fide orth.*, I, 3.)

Les grands représentants de la scolastique ont soutenu inébranlablement la possibilité de prouver l'existence de Dieu. Les preuves de l'existence de Dieu ont été formulées d'une manière classique par saint Thomas d'Aquin (S. Th., I, 2, 3; S.c.G., I, 13). Ce fut seulement au déclin de la scolastique que des représentants influents du nominalisme (Guillaume d'Occam, Nicolas d'Autrecourt, Pierre d'Ailly) se mirent, par suite de leur scepticisme, à douter de la certitude des preuves de l'existence de Dieu.

Les preuves de l'existence de Dieu reposent sur la valeur absolue du principe de causalité que saint Thomas a formulé ainsi : Omne quod movetur, ab alio movetur (*moveri* signifiant : passer de la puissance à l'acte). Tandis que Kant, sous l'influence de Hume, restreint la valeur de ce principe au monde de l'expérience, saint Thomas fonde sa valeur transcendentale, dépassant le monde de l'expérience, en le faisant dériver du principe de contradiction, évident par lui-même. (S. Th., I, 2, 3).

BIBLIOGRAPHIE : L. Faulhaber, *Wissenschaftliche Gotteserkenntnis und Kausalität*, Wü 1922. I. M. Bochenski, *De cognitione existentiae Dei per viam causalitatis relate ad fidem catholicam*, Po 1936. E. Rolfes, *Die Gottesbeweise bei Thomas von Aquin und Aristoteles*, Li [2]1927. J. Mausbach, *Dasein und Wesen Gottes*, Mr 1929. A. Silva-Tarouca, *Praxis und Theorie des Gottbeweisens*, W 1950. G. Siegmund, *Naturordnung als Quelle der Gotteserkenntnis*, Fr [2]1951.

§ 3. ERREURS RELATIVES A LA CONNAISSANCE NATURELLE DE DIEU

1. Le traditionalisme

Le traditionalisme, issu d'une réaction contre le rationalisme du siècle des lumières, part de cette idée que Dieu, dans une ample révélation primitive, a transmis à l'homme avec le langage une somme de vérités fondamentales, religieuses et morales, qui par tradition s'est transmise d'âge en âge dans l'humanité. La raison générale, ou le sens commun, garantit la transmission authentique de cette révélation primitive. L'individu la reçoit par tradition orale. Le traditionalisme refuse à la raison la faculté de parvenir par elle-même à la connaissance de l'existence de Dieu (scepticisme). La connaissance de Dieu est, comme toute connaissance religieuse et morale, une connaissance de la foi : Deum esse traditur sive creditur. — Les représentants principaux du traditionalisme, dans sa forme rigide, sont de Bonald, F. de Lamennais et E. Bautain; dans sa forme mitigée, A. Bonnety et G. Ventura. Il a été condamné par Grégoire XVI (D 1622/27), par Pie IX (D 1649/52) et par le concile du Vatican (D 1785, 1806).

Le semi-traditionalisme de l'école de Louvain (Ubags † 1875) admet que la raison naturelle peut connaître l'existence de Dieu par la considération des choses de la nature, mais seulement à condition que l'idée de Dieu, issue de la révélation primitive, ait pénétré en elle par l'instruction.

Le traditionalisme doit être rejeté pour des raisons philosophiques et théologiques : *a*) La langue ne produit pas les idées, mais en suppose la connaissance. *b*) Admettre la révélation suppose raisonnablement la connaissance de l'auteur de la révélation et la conviction certaine de la véracité de son témoignage.

2. L'athéisme

L'agnosticisme, le scepticisme et le criticisme nient la possibilité certaine de connaître et de prouver l'existence de Dieu, mais ils peuvent être joints à la croyance en l'existence d'un Dieu personnel. Ils reposent sur ce principe : Ignoramus et ignorabimus (athéisme sceptique).

L'athéisme *négatif* est l'ignorance, non coupable, de l'existence de Dieu.

L'athéisme *positif* (matérialisme, panthéisme) nie directement l'existence d'un Être divin personnel, indépendant du monde. Il a été condamné par le concile du Vatican (D 1801-1803).

En ce qui concerne la *possibilité* de l'athéisme, il est certain qu'il y a des systèmes philosophiques athées (matérialisme, panthéisme) et des athées *pratiques*, c'est-à-dire des hommes qui vivent comme s'il n'y avait pas de Dieu. Qu'il puisse y avoir aussi des athées *théoriques*, subjectivement convaincus, cela s'explique par la faiblesse intellectuelle et morale de l'homme, et par le fait que les preuves de l'existence de Dieu ne sont pas directement évidentes, mais seulement médiatement. Comme la connaissance de Dieu est facile à obtenir par la considération de la nature et de la vie de l'âme, il n'est pas possible de maintenir à la longue une conviction, loyale et exempte de doute, de la non-existence de Dieu. Une ignorance, non-coupable et insurmontable, de l'existence de Dieu n'est pas possible longtemps chez un adulte normalement développé, en raison de la facilité, attestée par l'Écriture et la Tradition, qu'a tout homme de connaître Dieu naturellement. Cfr *Romains*, I, 20 : ita ut sint inexcusabiles.

3. Le criticisme de Kant

Alors que Kant, dans sa période précritique, reconnaissait la possibilité des preuves de l'existence de Dieu, et développait même la preuve idéologique (cfr le traité paru en 1763 : *La seule preuve possible pour une démonstration de l'existence de Dieu*) il nia, dans sa période critique, la force convaincante de toutes les preuves de l'existence de Dieu (cfr l'ouvrage paru en 1781 sous le titre *Critique de la raison pure*). Selon Kant, seul le monde des phénomènes est l'objet de la raison spéculative; les idées transcendantes ne sont pas de son domaine. La valeur du principe de causalité est limitée aux choses qui tombent sous nos sens. Pour réfuter les diverses preuves de l'existence de Dieu, Kant s'est efforcé de démontrer qu'elles se ramènent toutes à l'argument ontologique, en concluant du concept de l'Être idéal à son existence réelle. En tout cas, Kant est resté attaché à l'existence de Dieu et en a fait un postulat de la raison pratique.

La philosophie de Kant a exercé une influence déterminante sur la théologie protestante du XIXe siècle. S'appuyant sur la théorie kantienne de la connaissance, elle a rejeté la démonstration rationnelle de la religion et les preuves intellectuelles de l'existence de Dieu, pour enseigner que les vérités religieuses sont saisies, non pas par l'intelligence mais par le sentiment religieux qui réclame Dieu et dans lequel nous faisons l'expérience de Dieu. C'est sur cette expérience religieuse subjective que se fonde la foi. Il en résulte une séparation nettement tranchée entre les domaines de la science et de la foi (Jacobi, Schleiermacher, Ritschl, Harnack).

4. Le modernisme

La base théorique de la connaissance, pour le modernisme, est l'*agnosticisme* d'après lequel la connaissance de la raison humaine est limitée au monde des phénomènes. La religion est issue du principe de l'immanence vitale *(immanentisme)*, c'est-à-dire du besoin de Dieu qui habite dans l'âme humaine. Les vérités religieuses sont, conformément au progrès général de la civilisation, en un état continuel et substantiel de développement *(évolutionisme)*.

BIBLIOGRAPHIE : H. Lennerz, *Natürliche Gotteserkenntnis. Stellungnhme der Kirche in den letzten hundert Jahren*, Fr 1926. J. Henry, *Le traditionalisme et l'ontologisme à l'université de Louvain*, Lou 1922. J. Ude, *Der Unglaube. Dogmatik und Psychologie des Unglaubens*, Gr 1921. I. M. Bochenski, *Der sowietrussische dialektische Materialismus*, Mn 1950. G. A. Welter, *Der dialektische Materialismus. Seine Geschichte und sein System in der Sowietunion*, V 1952.

CHAPITRE II

La connaissance surnaturelle de l'existence de Dieu

§ 4. L'EXISTENCE DE DIEU, OBJET DE FOI

1. Dogme

L'existence de Dieu n'est pas seulement objet de connaissance de la raison naturelle, mais aussi objet de foi surnaturelle. De fide.

En tête de tous les symboles ecclésiastiques se trouve l'article fondamental : *Credo in unum Deum.* Le concile du Vatican a déclaré : Sancta catholica apostolica Romana Ecclesia *credit* et confitetur, unum esse Deum. D 1782. Le même concile déclare une hérésie la négation de l'existence de Dieu (D 1801).

D'après *Hébreux*, XI, 6, la foi à l'existence de Dieu est une condition indispensable pour le salut : « Sans la foi il est impossible de plaire à Dieu; car pour aller à Dieu *il faut croire qu'il existe* et qu'il récompense ceux qui le cherchent. » Or seule la foi surnaturelle de la révélation a une force capable d'assurer le salut (cfr D 798, 1173).

La révélation surnaturelle de l'existence de Dieu confirme la connaissance naturelle de Dieu et rend la croyance à l'existence de Dieu plus accessible à tous : elle peut ainsi être connue facilement, avec certitude et sans mélange d'erreur. D 1786 : ab omnibus expedite, firma certitudine et nullo admixto errore (nécessité relative, ou morale, de la révélation) (cfr S. Th., I, I, I; S. c. G., I, 4).

2. Science et foi par rapport au même objet

La question de savoir si une seule et même personne peut avoir, en même temps, la science et la foi sur l'existence de Dieu reste discutée. Plusieurs grands théologiens scolastiques (Alexandre de Halès, S. Bonaventure, S. Albert le Grand) et de nombreux théologiens plus récents (Suarez) répondent affirmativement, parce que l'objet formel est différent (connaissance naturelle — révélation divine) et parce que les deux actes (habitus) appartiennent à des catégories différentes — nature — grâce). *Saint Thomas*, par contre, enseigne : « Il est impossible que la même vérité soit sue et crue par la même personne »; impossible est quod ab eodem idem sit scitum et creditum (S. Th., 2, II, 1, 5). Il donne pour raison que la claire vue de la vérité obtenue par la science ne peut s'allier à l'obscurité de la foi. Il est toutefois possible que la même vérité soit sue par une personne et crue par une autre. D'après la doctrine de saint Thomas, il est également possible que le même homme ait en même temps une science naturelle de l'existence de Dieu, en tant qu'Auteur de l'ordre naturel, et une foi surnaturelle à l'existence de Dieu, en tant qu'Auteur de l'ordre surnaturel, parce que la foi surnaturelle implique des vérités qui ne sont pas contenues dans le savoir naturel (différence de l'objet matériel). (Cfr S. Th., 2, II, 1, 5).

BIBLIOGRAPHIE : M. GRABMANN, *De quaestione « Utrum aliquid possit esse simul creditum et scitum » inter scholas Augustinismi et Aristotelico-Thomismi medii aevi agitata*, in : *Acta Hebdomadae Augustinianae-Thomisticae*, Taurini 1931, 110-139. M. MARTIS, *Utrum juxta D. Thomam idem possit esse scitum et creditum*, R 1942.

DEUXIÈME SECTION

L'Être de Dieu

CHAPITRE PREMIER

La connaissance de l'Être de Dieu

§ 5. LA CONNAISSANCE NATURELLE DE L'ÊTRE DE DIEU EN CE MONDE

Comme la connaissance de l'existence d'une chose n'est pas possible sans une connaissance quelconque de sa nature, à la connaissance naturelle de l'existence de Dieu est toujours liée une certaine connaissance de l'Être de Dieu. Chaque preuve de l'existence de Dieu révèle une certaine perfection

de l'Être divin. La connaissance de Dieu accessible naturellement est approfondie et élargie par la révélation surnaturelle.

1. Modalité de la connaissance naturelle de Dieu en ce monde

a) Connaissance indirecte

Notre connaissance naturelle de Dieu en ce monde n'est pas une connaissance immédiate et intuitive, mais une connaissance indirecte et abstraite, parce qu'elle nous est communiquée par la connaissance des créatures. Sententia certa.

Contre l'enseignement de l'Église, l'*ontologisme* (Malebranche † 1715, Gioberti † 1852, Rosmini † 1855) soutient que déjà sur cette terre nous possédons naturellement une connaissance immédiate et intuitive de Dieu et que nous connaissons, à la lumière de la connaissance immédiate de Dieu, les choses extradivines. L'ordre de connaissance devrait correspondre à l'ordre d'existence. Dieu, en tant qu'Être premier, devrait donc former le premier objet de connaissance : Primum esse ontologicum debet esse etiam primum logicum (Gioberti).

L'ontologisme est inconciliable avec l'enseignement du concile général de Vienne (1311-12), d'après lequel l'âme a besoin de la lumière de gloire surnaturelle pour atteindre à la connaissance immédiate de Dieu (D 475). En 1861 et 1887, le Saint Office a condamné plusieurs propositions ontologiques (D 1659 sqq; 1891 sqq).

La sainte Écriture atteste d'une part que la connaissance naturelle de Dieu est transmise par les créatures (cfr *Sagesse*, XIII, 1 : operibus attendentes; *Romains*, I, 20 : per ea quae facta sunt), d'autre part, elle enseigne que pas un homme au monde n'est capable de voir Dieu directement et que la contemplation de Dieu est réservée pour l'autre vie. Cfr *I Tim.*, VI, 16 : « Il habite une lumière inaccessible; nul homme ne l'a vu ni ne peut le voir. » *I Cor.*, XIII, 12 : « Aujourd'hui nous voyons dans un miroir, d'une manière confuse, mais alors ce sera face à face. »

L'ontologisme contredit aussi le témoignage de la conscience et, par ses conséquences, il conduit au panthéisme et au rationalisme. C'est à tort que les ontologistes se référaient à l'enseignement de saint Augustin sur la *cognitio in rationibus aeternis*; en effet saint Augustin enseigne sans aucun doute une connaissance médiate de Dieu, qui part de la considération de la vie de l'âme humaine ou du monde extérieur pour s'élever jusqu'à Dieu.

b) Connaissance analogique

Notre connaissance de Dieu en ce monde n'est pas une connaissance proprement dite (cognitio propria), mais une connaissance analogique (cognitio analoga ou analogica). Sententia certa.

Tandis que la connaissance proprement dite saisit un objet par sa forme propre (per speciem propriam) ou bien par une vue immédiate, la connaissance analogique saisit un objet par une forme étrangère (per speciem alienam). Dans la connaissance de Dieu en ce monde, nous appliquons à Dieu des concepts tirés des choses créées, en nous basant sur une certaine similitude et sur la dépendance des créatures à l'égard de Dieu, considéré comme leur cause efficiente et exemplaire. Les rapports de similitude entre le Créateur et les créatures, basés sur le fait de la création (à laquelle s'oppose une divergence encore plus grande, infini — fini), ce que l'on appelle l'analogie de l'être (*analogia entis* nettement rejetée par K. Barth, comme « l'invention de l'antéchrist ») sont la base de toute connaissance naturelle de Dieu (Cfr *Sagesse*, XIII, 5).

2. Méthode de la connaissance naturelle de Dieu en ce monde

Notre connaissance de Dieu en ce monde se réalise, comme l'enseignait déjà le Pseudo-Denis l'Aréopagite, par la triple voie de l'affirmation, de la négation et de la transcendance.

a) La *via affirmationis vel causalitatis (θέσις)* part de cette idée que Dieu est la cause efficiente de toutes choses et que la cause efficiente renferme en elle-même chaque perfection de l'effet. Il en résulte que Dieu, Auteur de toutes les créatures, possède chaque vraie perfection de ses créatures. Les perfections pures sont formellement attribuées à Dieu. Les perfections mixtes, qui renferment dans leur concept quelque chose de fini, ne lui sont attribuées qu'au sens métaphorique (anthropomorphisme).

b) La *via negationis (ἀφαίρεσις)* nie en Dieu toute imperfection qui se trouve dans les créatures, de même que l'étroitesse inhérente aux perfections des créatures, basée sur leur caractère fini. La négation d'une imperfection équivaut à une affirmation ou même à une transcendance (par exemple, infini = richesse sans fin).

Sous l'influence de la théologie négative des néoplatoniciens, certains Pères emploient des formules telles que : « Dieu n'est ni substance, ni vie, ni lumière, ni sens, ni esprit, ni sagesse, ni bonté » (Pseudo-Denis, *Myst. theol.*, c. 3). Ils ne veulent pas par là refuser à Dieu ces perfections, mais exprimer l'idée que Dieu les possède autrement que les créatures, à un degré infiniment supérieur.

c) La *via eminentiae (ὑπεροχή)* porte à l'infini les perfections des créatures en les appliquant à Dieu.

Ces trois voies de connaissances se complètent réciproquement. A l'affirmation d'une perfection créée il faut toujours ajouter sa transcendance ainsi que la négation de toute imperfection. (Cfr *Ecclésiastique*, XLIII, 29 (G 27). S. Jean Damascène, *De fide orth.*, I, 12).

3. Imperfection de la connaissance de Dieu en ce monde

L'Être de Dieu est incompréhensible pour l'homme. De fide.

Notre connaissance de Dieu en ce monde est composée de nombreux concepts inadéquats et est nécessairement imparfaite à cause de cette composition. Le IV[e] concile du Latran (1215) et le concile du Vatican appellent Dieu « incompréhensible » (incomprehensibilis), le concile du Latran l'appelle aussi « inexprimable » (ineffabilis) D 428, 1782. Cfr *Jérémie*, XXXII, 19 (selon la Vulgate) : Magnus consilio et incomprehensibilis cogitatu (M : « grand en conseil et puissant en œuvre ») *Romains*, XI, 33 : « Que ses desseins sont donc impénétrables, et incompréhensibles ses voies! »

Les Pères, surtout saint Basile, saint Grégoire de Nysse, saint Jean Chrysostome, défendent l'incompréhensibilité de l'Être divin, en se basant sur l'infinité et la prééminence de Dieu au-dessus de toutes les créatures, contre les Eunomiens qui admettaient une connaissance de Dieu déjà adéquate et compréhensive en ce monde. *Saint Augustin* déclare : « Notre pensée de Dieu est plus vraie que nos paroles et son Être est plus vrai que notre pensée » (Verius enim cogitatur Deus quam dicitur et verius est quam cogitatur; *De Trinitate*, VII, 4, 7). Seul Dieu possède une connaissance compréhensive de lui-même; car l'Être infini ne peut être complètement compris que par une intelligence infinie. Cfr S. Th., I, 12, 7 : « Aucune intelligence créée ne peut connaître Dieu d'une manière infinie. »

4. Vérité de la connaissance de Dieu en ce monde

Bien que notre connaissance de Dieu, ici-bas, soit imparfaite, elle est cependant vraie, parce que Dieu possède réellement les perfections qui lui sont attribuées et parce que nous avons conscience du caractère analogique de notre connaissance de Dieu et de nos affirmations sur Dieu.

BIBLIOGRAPHIE : H. LENNERZ, *Natürliche Gotteserkenntnis* (cfr § 3) 75 sqq. J. BITTREMIEUX, *De analogica nostra cognitione et praedicatione Dei*, Lou 1913. J. HABBEL, *Die Analogie zwischen Gott und Welt nach Thomas von Aquin*, Ra 1928. Kr. FECKES, *Die Analogie in unserem Gotterkennen*, in : *Probleme de Gotteserkenntnis* (cfr § 1) 132-184. T.-L. PENIDO, *Le rôle de l'analogie en théologie dogmatique*, P 1931. J. RIES, *Die natürliche Gotteserkenntnis in der Theologie der Krisis*, Bo 1939.

L. FAULHABER, *Die drei « Wege » der Gotteserkenntnis*, Wü 1924. H. URS VON BALTHASAR, *Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie*, C 1951.

§ 6. LA CONNAISSANCE SURNATURELLE DE L'ÊTRE DE DIEU DANS L'AUTRE VIE

1. Réalité de la vision directe de Dieu

Les Saints du ciel possèdent une connaissance directe et intuitive de Dieu. De fide.

Le pape Benoît XII a défini, dans sa constitution dogmatique « Benedictus Deus » (1336) : vident (animae sanctorum) divinam essentiam visione intuitiva et etiam faciali, nulla mediante creatura in ratione objecti visi se habente, sed divina essentia immediate se nude, clare et aperte eis ostendente. D 530. Le concile de Florence (1438-45) a déterminé de la manière suivante l'objet de la connaissance de Dieu dans l'autre vie : intueri (animas sanctorum) clare ipsum Deum trinum et unum, sicuti est (D 693).

La preuve la plus importante fournie par la sainte Écriture se trouve dans la *I Cor.*, XIII, 12, où l'Apôtre oppose à la connaissance de Dieu « comme dans un miroir », « mystérieuse » et « partielle », la connaissance immédiate et claire dans l'autre vie : « Aujourd'hui, nous voyons dans un miroir, d'une manière confuse, mais alors ce sera face à face. Aujourd'hui je connais d'une manière imparfaite; mais alors je connaîtrai parfaitement, comme je suis connu. » Saint Jean décrit ainsi l'état futur, préparé par la filiation divine sur cette terre : « Nous savons que nous Lui serons semblables, parce que nous Le verrons tel qu'Il est » (I Jean, III, 2) (cfr Matthieu, V, 8; XVIII, 10; *II Cor.*, V, 7).

Les plus anciens Pères enseignent, en utilisant les termes de la sainte Écriture, que les Anges et les Saints voient Dieu réellement face à face (cfr S. Irénée, *Adv. haer.*, IV, 20, 5; V, 7, 2). Dès le milieu du IVe siècle, quelques Pères, comme saint Basile le Grand, saint Grégoire de Nysse, saint Jean Chrysostome, semblent mettre en doute la possibilité d'une vue directe de Dieu. Leurs affirmations doivent toutefois être interprétées en fonction de leur polémique contre Eunomius, qui déclarait déjà possible en cette vie, une connaissance directe et compréhensive de Dieu. C'est pourquoi ces Pères soulignent que la connaissance de Dieu en ce monde est indirecte et que celle de l'autre monde est directe, mais non compréhensive. Saint Jean Chrysostome compare la vue de Dieu dans l'autre monde à la vue du Christ transfiguré sur le Thabor et affirme : « Que dira-t-on, quand la vérité elle-même apparaîtra, quand le palais sera ouvert et qu'il sera permis de contempler le Roi, non plus d'une manière confuse et comme dans un miroir, mais face à face, non plus par la foi, mais dans une claire vision ? » (*Ad Theodorum lapsum*, I, 11).

Pour l'œil de chair, même dans l'état de glorification, Dieu est invisible, car Dieu est un pur Esprit et un œil de chair ne peut voir que des objets matériels. (S. Augustin, *Ep.* 92 et 147; S. Th., I, 12, 3).

2. Objet de la vision immédiate de Dieu

a) l'objet *primaire* de la vision directe de Dieu est l'Être divin infini, en trois personnes (ipse Deus trinus et unus, sicuti est) (D 693).

b) l'objet *secondaire*, ce sont les choses extradivines qui sont vues en Dieu, en tant que Cause première de toutes choses. L'ampleur de cette connaissance varie chez chaque Saint, suivant le degré de sa connaissance directe de Dieu, et ce degré varie lui-même selon la mesure de ses mérites surnaturels (D 693). On doit admettre, avec saint Thomas, que l'esprit du Saint voit en tout cas en Dieu ce qui est d'importance pour lui. Cfr S. Th., III, 10, 2 : nulli intellectui beato deest, quin cognoscat in Verbo omnia quae ad ipsum spectant.

3. Surnaturalité de la vue directe de Dieu

La vue directe de Dieu surpasse la puissance naturelle de connaissance de l'âme humaine, elle est donc surnaturelle. De fide.

Le concile de Vienne (1311-12) a condamné l'hérésie des Bégards et des Béguins : quod anima non indiget lumine gloriae, ipsam elevante ad Deum videndum et eo beate fruendum. D 475. Selon l'enseignement général des théologiens, la vue directe de Dieu est surnaturelle (absolument surnaturelle) pour toute intelligence créée et créable. La sainte Écriture atteste que la connaissance immédiate de Dieu est inaccessible à la raison humaine. *I Timothée*, VI, 16 : « Dieu habite une lumière inaccessible; nul homme ne l'a vu ni ne peut le voir. » La vue de l'Être divin n'appartient, par sa nature même, qu'à Dieu, c'est-à-dire aux personnes divines. S. Jean, I, 18 : « Personne n'a jamais vu Dieu ; un Dieu, Fils unique qui est dans le sein du Père, c'est lui qui L'a révélé » (cfr Matthieu XI, 27; S. Jean, VI, 46; *I Cor.*, II, 11).

Spéculativement, la supernaturalité absolue de la vue immédiate de Dieu se démontre par ce principe : Cognitum est in cognoscente secundum modum cognoscentis. Telle la nature, telle la connaissance. Si l'essence de l'objet de connaissance est plus élevée que l'essence du sujet de connaissance, celui-ci est, de par sa nature, incapable de connaître l'objet de connaissance directement dans son essence. Dieu est l'Être par essence (ipsum esse subsistens). Toute intelligence créée n'a qu'un être communiqué (esse participatum). C'est pourquoi la connaissance directe de l'Être divin dépasse la force de connaissance de toute intelligence créée. (Cfr S. Th., I, 12, 4). A cause de son absolue supernaturalité, la vue directe de Dieu est un *mysterium stricte dictum*.

Avec saint Augustin et saint Thomas, on doit admettre que l'intelligence humaine, dès cette terre, peut être élevée surnaturellement et exceptionnellement (et supernaturaliter et praeter communem ordinem) à la vue immédiate de Dieu. Comme exemples, on cite Moïse (*Exode*, XXXIII, 11; *Nombres*, XII, 8) et saint Paul (*II Cor.*, XII, 2 sqq). (Cfr S. Augustin, *Ép.* 147, XIII, 31-32; S. Th., I, 12; II, II ad 2.

4. Nécessité de la lumière de gloire pour la vue directe de Dieu

La possibilité pour l'âme d'être élevée à la vue immédiate de Dieu est fondée d'une part sur sa similitude avec Dieu, c'est-à-dire sur l'immatérialité de l'âme (*Genèse*, I, 26), d'autre part sur la toute-puissance de Dieu (cfr S. Th., I, 12, 4 ad 3).

Pour voir Dieu vraiment directement, l'âme a besoin de la lumière de gloire. De fide (D 475).

La lumière de gloire est aussi nécessaire, pour la faculté de connaissance de l'état béatifique, que la lumière de la raison, pour la faculté de connaissance de l'état de nature, et la lumière de la foi, pour la faculté de connaissance de l'état de foi. Elle consiste en un perfectionnement permanent et surnaturel de l'intelligence humaine, qui la rend intérieurement capable de produire l'acte vital de vue immédiate de l'Être divin. Cfr S. Th., I, 12, 5 ad 2 : perfectio quaedam intellectus confortans ipsum ad videndum Deum. Ontologiquement la lumière de gloire doit être regardée comme un habitus operativus surnaturel inhérent à l'intelligence. L'habitus de la lumière de gloire remplace l'habitus de la foi. L'expression, qui se rencontre d'abord chez saint Bonaventure et chez saint Thomas, remonte au psaume 35, 10 : In lumine tuo videbimus lumen.

5. Limites de la vue immédiate de Dieu

L'Être divin est incompréhensible aussi pour les saints du ciel. De fide.

Les saints du ciel, eux aussi, ne possèdent pas une connaissance adéquate ou compréhensive de l'Être divin. Dieu est incompréhensible pour tout esprit créé, même élevé à l'état surnaturel. Cfr D 428, 1782; *Jérémie*, XXXII, 19 (d'après la Vulgate) : incomprehensibilis cogitatu. A l'époque patristique, saint Jean Chrysostome, en particulier dans ses douze Homélies De incomprehensibili, a soutenu l'incompréhensibilité de Dieu contre les Eunomiens. La raison interne de l'incompréhensibilité de Dieu réside dans la distance infinie qui existe entre l'Esprit divin infini et l'esprit créé fini. L'esprit fini ne peut connaître l'Être divin infini que d'une manière finie : Videt infinitum, sed non infinite (cfr S. Th., I, 12, 7 ad 3).

BIBLIOGRAPHIE : F. NÖTSCHER, *Das Angesicht Gottes schauen*, Wü 1924. G. HOFFMANN, *Der Streit über die selige Schau Gottes* (1331-38), L. 1917. A. SARTORI, *La visione beatifica*, Tu 1927. H. F. DONDAINE, *L'objet et le « medium » de la vision béatifique chez les théologiens du XIIIe siècle*. RThAM 19 (1952) 60-130.

§ 7. LA CONNAISSANCE SURNATURELLE DE DIEU EN CETTE VIE PAR LA FOI

L'ordre de la grâce en cette vie est un vestibule et une préparation de la gloire dans l'autre vie : gratia et gloria ad idem genus referuntur, quia gratia nihil aliud est quam quaedam inchoatio gloriae in nobis (S. Th., II, II, 24, 3 ad 2). A la vue immédiate de Dieu dans l'autre vie correspond en ce monde la foi surnaturelle, au lumen gloriae correspond le lumen fidei. La foi est une certaine anticipation de la vue de Dieu dans l'autre vie.

1. Rapport avec la connaissance naturelle de Dieu

La connaissance par la foi se distingue de la connaissance naturelle de Dieu par le principe (ratio fide illustrata), le moyen (revelatio divina) et l'objet formel (Dieu, tel qu'il est connu par la révélation : Deus unus et trinus). L'objet principal de la foi surnaturelle, ce sont les mystères, qui sont connus seulement grâce à la révélation divine (mysteria in Deo abscondita, quae, nisi revelata divinitus, innotescere non possunt; D 1795). La révélation divine garantit la certitude infaillible des vérités de foi (certitudo fidei). Les vérités de foi dépassent donc en certitude les vérités naturelles de la raison. Par contre, les vérités naturelles dépassent les vérités de foi en clarté ou évidence (certitudo evidentiae), car nous possédons à l'égard des premières une compréhension intérieure, mais non pas à l'égard des secondes. C'est dans ce sens

que s'applique la parole souvent citée de Hugues de Saint-Victor († 1141); la certitude de la foi est inférieure à la science (*De sacramentis christ. fidei*, I, 10, 2 : Fidem esse certitudinem quandam animi de rebus absentibus, supra opinionem et infra scientiam constitutam) (Cfr S. Th., 2, II, 4, 8).

2. Rapport avec la vue immédiate de Dieu

Par rapport avec la vue de Dieu dans l'autre vie, la connaissance surnaturelle par la foi est encore incomplète, bien qu'elle soit une participation à l'autoconnaissance divine. Les vérités de foi les plus fondamentales surpassent la compréhension de la raison humaine et demeurent encore obscures et mystérieuses après la révélation. *II Cor.*, v, 7 : « Nous cheminons dans la foi, non dans la claire vision » (cfr D 1796). Comme la révélation surnaturelle emprunte ses concepts au monde créé, la connaissance de la foi est une connaissance analogique, à laquelle s'appliquent les paroles de la *I Cor.*, XIII, 12 : « Aujourd'hui nous voyons dans un miroir d'une manière confuse. »

CHAPITRE II

La définition théologique de l'Être de Dieu

§ 8. LES NOMS BIBLIQUES DE DIEU

Comme l'Être divin ne peut pas être défini adéquatement, il ne peut pas non plus être exprimé par un nom répondant parfaitement à sa nature, c'est pourquoi les Pères désignent Dieu comme « innommable, inexprimable » (ἄρρητος, ineffabilis) et même « sans nom » (ἀνώνυμος). Les noms divers appliqués à Dieu par la sainte Écriture expriment plutôt les actions que l'Être de Dieu. D'après ses diverses opérations, Dieu peut être appelé de noms différents, c'est pourquoi le Pseudo-Denis le nomme « celui qui a plusieurs noms » (πολυώνυμος) ou « celui qui a tous les noms » (πανώνυμος) (cfr Pseudo-Denis, De div. Nominibus, I, 6; XII, I. S. Jean Damascène, De fide orth., I, 12).

Avec Scheeben (*Dogmatik*, I, n. 84 sqq), on peut répartir les sept « noms divins » de l'Ancien Testament en trois groupes; le premier comprend les noms qui déterminent les rapports de Dieu avec le monde et l'homme (El = le Fort, le Puissant; Elohim = celui qui possède la plénitude de la puissance; Adonai = Seigneur, Souverain, Juge). Le second groupe désigne plutôt les perfections internes de Dieu (Schaddai = le Puissant; Eljon = le Très-Haut); Kadosch = le Saint). Le troisième comprend le nom propre et essentiel de Dieu (Yahvé).

Le nom propre du vrai Dieu est Yahvé. Philologiquement, il dérive de haja ou de la forme plus ancienne hawa = être; il signifie : il est. Les Septante le traduisent exactement par le mot ὁ ὤν = le Étant, mais en général le transcrivent par le terme κύριος = Seigneur. Dieu lui-même a révélé ce nom à Moïse, lorsque, interrogé sur son nom, il a répondu : « Je suis Celui qui suis » ('ehje 'ascher 'ehje). Tu diras donc aux fils d'Israël : Ehje (je suis) m'a envoyé vers vous......... Tu diras donc aux fils d'Israël : Yahvé (il est), le Dieu de vos pères, le Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaac et le Dieu de Jacob, m'a envoyé vers vous. C'est mon nom à jamais, c'est mon souvenir de génération en génération » (*Exode*, III, 14-15). D'après *Exode*, VI, 3, Dieu s'est révélé à Moïse pour la première fois sous son nom propre de Yahvé, tandis qu'il était apparu aux patriarches comme El schaddai. L'écrivain biblique emploie le nom de Yahvé, par anticipation, dès le récit relatif au paradis terrestre et le met dans la bouche des patriarches et de Dieu lui-même (*Genèse*, XV, 2 et 7). En conséquence, le texte de *Genèse*, IV, 26 : « alors on commença à invoquer le nom de Yhavé », doit être compris, non pas de l'invocation de Dieu sous le nom de Yahvé, mais du culte de Dieu d'une manière tout à fait générale. A l'époque antérieure à Moïse, on ne peut prouver avec certitude l'emploi du nom de Yahvé, ni en Israël, ni en dehors d'Israël. Sur la base de quelques noms propres bibliques (Cfr *Exode*, VI, 20) cependant, il peut se faire que les Israélites antérieurs à Moyse aient connu le nom divin de Jau. Si ce fait est exact, la révélation du nom de Yahvé à Moïse a apporté un développement linguistique et surtout l'explication de sa signification profonde; le nom de Yahvé est en effet la révélation la plus complète de l'Ancien Testament sur l'Être divin.

Le Nouveau Testament a adopté les noms divins de l'Ancien Testament sous la forme qu'ils ont dans les Septante, et a mis au centre de la religion chrétienne le terme de Père, qui n'apparaît qu'isolément dans l'Ancien Testament.

BIBLIOGRAPHIE : P. HEINISCH, *Theologie des Alten Testaments*, Bo 1940. M. REHM, *Das Bild Gottes im Alten Testament*, Wü 1951. E. SCHLENKER, *Die Lehre von den göttlichen Namen in der Summe Alexanders von Hales*, Fr 1938.

§ 9. L'ESSENCE PHYSIQUE ET MÉTAPHYSIQUE DE DIEU

1. L'essence physique de Dieu

L'essence physique de Dieu est la somme des perfections divines réellement identiques entre elles (cfr l'énumération des attributs divins par le 4e concile du Latran et le concile du Vatican, D 428, 1782).

2. L'essence métaphysique de Dieu

L'essence métaphysique de Dieu est la perfection qui, d'après notre compréhension analogique, représente la base dernière et fondamentale de

sa divinité, qui le distingue de tous les êtres créés, et qui est la racine de toutes ses autres perfections.

a) Les *Nominalistes* voient, dans l'essence métaphysique de Dieu, la somme de toutes ses perfections (cumulus omnium perfectionum) et mettent ainsi en équivalence l'essence physique et l'essence métaphysique.

b) Les *Scotistes* voient l'essence métaphysique de Dieu dans son absolue infinité (infinitas radicalis), c'est-à-dire dans l'attribut qui exige que Dieu possède toutes les perfections à un degré infini. Cette opinion laisse cependant ouverte la question de la raison dernière de l'infinité. L'infinité n'est qu'une manière d'être et non pas l'essence métaphysique elle-même.

c) De nombreux *Thomistes* trouvent l'essence métaphysique de Dieu dans son intellectualité absolue qu'ils désignent ou bien comme une spiritualité absolue (intelligere radicale) ou bien comme une activité formelle de connaissance (intelligere actuale, intellectio subsistens). On objecte contre ces deux points de vue qu'ils n'indiquent pas la dernière racine de toutes les perfections, mais seulement une caractéristique qui en découle. L'intellectualité absolue présuppose l'Être absolu, l'*intelligere subsistens* suppose l'*esse subsistens*.

d) L'opinion qui s'appuie sur l'Écriture et la Tradition voit l'essence métaphysique de Dieu dans son ipsum esse subsistens. A la différence des créatures qui ont reçu l'être (= existence) d'un autre (esse participatum), Dieu a l'être en vertu de la perfection de son essence, il existe de lui-même et par lui-même. Il est l'être même, l'être absolu, l'être subsistant. Essence et existence en Dieu coïncident.

Le concept de l'Être absolu exclut tout non-être et tout être seulement possible. Par suite, Dieu est l'Être réel par excellence, sans le moindre mélange de potentialité (actus purus sine omni permixtione potentiae).

De cette doctrine sur l'être métaphysique de Dieu qui s'appuie sur saint Thomas, se rapproche l'opinion soutenue par de nombreux théologiens qui place l'essence métaphysique de Dieu dans l'*aséité*, cette aséité ne devant pas être entendue au sens négatif de « non-engendré » (*ἀγεννησία*) ou de non-dépendance vis-à-vis d'une cause première — cette aséité n'est qu'une manière d'être —, mais au sens positif d'existence par soi-même (autousie).

Démonstration

a) Dans l'*Exode*, III, 14, Dieu a révélé son nom propre et son nom d'Être : « Je suis Celui qui suis », c'est-à-dire je suis Celui dont l'essence est exprimée dans ces mots : « Je suis ». Dieu est donc Celui qui existe (ὁ ὤν); son essence est l'Être. Israël n'a toutefois pas saisi le sens complet de la révélation qui lui avait été faite; il comprit le nom de Yahvé en ce sens qu'Il est Celui qui est toujours là, le Perpétuel, le Fidèle, le Protecteur, tel qu'Il s'est manifesté dans l'histoire d'Israël (cfr *Isaïe*, XXXXIII, 11). Des textes récents révèlent l'être absolu de Dieu en désignant Yahvé comme le Premier et le Dernier, l'Alpha et l'Omega, le Commencement et la Fin, comme Celui qui est, qui était et qui viendra. (Cfr *Isaïe*, XLI, 4; XLIV, 6; XLVIII, 12; *Apocalypse*, I, 4, 8, 17; XXI, 6; XXII, 13). *Sagesse*, XIII, 1 nomme Dieu, comme l'*Exode*, III, 14, Celui qui est (τὸν ὄντα) et l'oppose aux choses visibles qui ont reçu de Lui l'existence. L'être absolu exprimé dans le nom de Yahvé distingue Dieu de tout être qui n'est pas Dieu. Cfr *Isaïe*, XLII, 8 : « Je suis Yahvé, c'est mon nom. Je ne donnerai ma gloire à nul autre, ni mon honneur aux idoles. »

b) La patristique et la scolastique, pour expliquer l'Être divin, partent de l'*Exode*, III, 14 et présentent l'Être absolu comme le concept permettant de saisir le plus profondément l'essence de Dieu. *Saint Hilaire*, plein d'admiration pour la définition que Dieu a donnée de lui-même, dit : « Non enim aliud proprium magis Deo quam esse intelligitur » (*De Trinitate*, I, 5). *Saint Grégoire de Nazianze* remarque, au sujet du même texte : « Dieu était, est et sera toujours, ou plutôt il est toujours. Car « était » et « sera » sont des sections de notre temps et de la nature, qui est continuellement en marche. Mais lui, il est Celui qui est toujours; et c'est ainsi qu'Il se nomme lui-même, lorsqu'il répond à Moïse sur la montagne. Il renferme en lui toute la plénitude de l'être qui n'a pas eu de commencement et n'aura pas de fin, comme un océan sans fin et sans limite de l'être, dépassant toute idée de temps et de nature créée, » (*Orat.*, XLV, 3). *Saint Augustin*, toujours au sujet du même texte, dit que Dieu s'est désigné comme l'Être lui-même (ipsum esse). Lui seul est l'Être immuable qui est l'Être vrai (*Enarr. in ps.* 134, 4). *Saint Jean Damascène* remarque que le nom « Celui qui est » (*ὁ ὤν*) est le plus exact de tous les noms divins (*De fide orth.*, I, 9).

Saint Bernard dit : « Qu'on appelle Dieu bon, grand, bienheureux, sage ou n'importe autrement, tout est renfermé dans ce mot : « Est » (= il est) » (*De consid.*, V, 6). *Saint Thomas* déclare : cujus (Dei) essentia est ipsum suum esse (*De ente et essentia* c. 6). Comme c'est en Dieu seulement que l'essence coïncide avec l'être, il voit dans le mot « Celui qui est » le nom propre divin le plus adéquat (S. Th., I, 13, 11).

c) Le concept de l'*ipsum esse subsistens* remplit toutes les conditions pour définir l'essence métaphysique de Dieu.

1° L'*ipsum esse subsistens* ne désigne pas une simple manière d'être, mais la perfection qui, d'après notre façon de penser analogique, appartient d'abord à Dieu et constitue le noyau de son être. (Cfr les preuves de l'existence de Dieu qui partent de l'*esse participatum* pour arriver à l'*ipsum esse subsistens*).

2° L'*ipsum esse subsistens* distingue Dieu fondamentalement de toutes les choses créées qui n'*ont* qu'un être, mais ne *sont* pas l'être lui-même. L'être des créatures est un être limité, et en comparaison de l'Être de Dieu, est plutôt un non-être qu'un être. « Non comparées avec lui, elles sont, parce qu'elles sont de lui : mais comparées à Lui, elles ne sont pas, parce que le véritable être est un être immuable et que seul il est cela » (*Enarr. in Ps.* 134, 4). L'*ipsum esse subsistens* distingue Dieu aussi de l'être abstrait ou général; ce dernier, en effet, est constitué de telle sorte qu'il ne peut exister dans une réalité objective sans l'adjonction d'autres caractéristiques, tandis que l'Etre divin absolu est tel que rien ne peut lui être ajouté. L'être abstrait est le concept au contenu le plus pauvre, l'être absolu est le concept au contenu le plus riche; cfr S. Thomas, *De ente et essentia*, c. 6).

3° L'*ipsum esse subsistens* est, en même temps, la racine d'où se laissent tirer logiquement toutes les autres perfections de Dieu. Parce que Dieu est « Celui qui est » au sens absolu, il doit inclure dans son être toutes les perfections de l'être. Cfr S. Th., I, 4, 2 ad 3 : nulla de perfectionibus essendi potest deesse ei, quod est ipsum esse subsistens.

Appendice

Hermann Schell († 1906) a cherché à donner au concept d'aséité un contenu plus riche en étendant à Dieu l'idée de causalité et en posant cette formule : Deus est causa sui. L'aséité serait la production par soi-même, la réalisation par soi-même, de l'Être divin. Dieu ne serait pas la quintessence de l'être, comme dit la scolastique, mais la somme de l'activité et de la vie.

La théorie de Schell, qui s'inspire des idées platoniciennes et néoplatoniciennes, est contraire au principe de causalité, suivant lequel tout ce qui se meut est mis en mouvement par un autre, ainsi qu'au principe de contradiction auquel remonte le principe de causalité : en effet, un être qui serait sa propre cause devrait agir, avant d'exister, donc à la fois être et ne pas être. Dieu n'est pas *causa sui*, mais *ratio sui*, c'est-à-dire qu'il a en lui-même la raison de son existence. C'est dans ce sens large et figuré que certains scolastiques, après saint Jérôme (*In epist. ad Ephes.*, II, 3, 14 : ipse sui origo est suaeque causa substantiae) appliquent à Dieu la notion de *causa sui*. Saint Augustin a repoussé l'idée de la production divine en soi-même et ainsi sa réalisation par soi-même. Cfr *De Trin.*, I, I, I. S.c.G. I, 18 : nihil est causa sui ipsius; esset enim prius seipso, quod est impossibile.

BIBLIOGRAPHIE : M. GRABMANN, *Der Genius der Werke des hl. Thomas und die Gottesidee*, Pa 1899. A. ANTWEILER, *Unendlich. Eine Untersuchung zur metaphysischen Wesenheit Gottes*, Fr 1934. E. COMMERS, *Herman Schell und der fortschrittliche Katholizismus*, W ²1908. Fr. X. KIEFL, *Herman Schell*, My-Mn 1907. J. HASENFUSS, *Hermann Schell, Persönlichkeit und Werk*, in : *Herbipolis jubilans*, Wü 1952, 681-723.

TROISIÈME SECTION
Les attributs de Dieu

§ 10. LES ATTRIBUTS DIVINS EN GÉNÉRAL

1. Définition

Les attributs de Dieu sont des perfections qui, d'après notre manière de penser analogique, proviennent de l'essence métaphysique de Dieu et s'y ajoutent. En effet, nous ne pouvons connaître la plénitude infinie de l'Être Divin absolument simple que « fragmentairement » (*I Cor.*, XIII, 9), au moyen de nombreux concepts inadéquats, où nous saisissons des perfections divines isolées.

2. Différence entre les attributs et l'essence divine

a) Les attributs divins sont réellement identiques à l'essence divine et réellement identiques entre eux. De fide.

La raison de cette identité repose dans l'absolue simplicité de Dieu. Admettre une distinction *réelle* conduit à accepter une composition en Dieu et ainsi à la disparition de la divinité.

Un synode de Reims, en 1148, désapprouva, en présence du pape Eugène III, à la requête de saint Bernard, la doctrine de Gilbert de Poitiers qui, partisan d'un réalisme extrême, admettait une distinction réelle entre Dieu et la divinité (Deus - divinitas), entre les personnes divines et leurs propriétés (Pater - paternitas) et, au témoignage de ses adversaires, aussi entre l'essence divine et les attributs divins. Contre cette doctrine le synode affirma officiellement l'identité réelle de Dieu et de la divinité, c'est-à-dire de la nature divine et des personnes divines, de Dieu et de ses attributs : Credimus et confitemur simplicem naturam divinitatis esse Deum, nec aliquo sensu catholico posse negari, quin divinitas, sit Deus et Deus divinitas... credimus, nonnisi ea sapientia, quae est ipse Deus, sapientem esse, nonnisi ea magnitudine, quae est ipse Deus, magnum esse, etc. (D 389). Le concile de Florence a défini, dans son Décret pour les Jacobites (1441) : « En Dieu tout est un, lorsque n'intervient pas une opposition de relation » (D 703).

Dans l'Église grecque, au XIVe siècle, la secte mystico-quiétiste des Hésychastes ou Palamites (du nom du moine Grégoire Palamas † 1359) enseignait une distinction réelle entre l'essence divine (οὐσία) et l'activité divine ou les attributs divins) (ἐνέργεια). Tandis que la première est inconnaissable, la seconde se révèle à l'homme en état de contemplation (ἡσυχία), à l'aide d'une lumière divine incréée (« lumière du Thabor »). Ils distinguaient ainsi un côté supérieur et un côté inférieur, un côté invisible et un côté visible de la divinité.

La sainte Écriture indique l'identité de l'essence et des attributs de Dieu, quand elle dit : « Dieu est l'amour » (I Jean, IV, 8). *Saint Augustin* enseigne : « Ce que Dieu *a*, Il l'*est* » (quod habet, hoc est; De civ. *Dei*, XI, 10, 1). Les adversaires de Gilbert ont condensé la doctrine de l'Église opposée à son erreur dans cette formule attribuée à saint Augustin : Quidquid in Deo est, Deus est.

b) Cette distinction n'est pas *simplement mentale* (distinctio pure mentalis vel rationis ratiocinantis), comme les Eunomiens des IVe et Ve siècles et les Nominalistes du Bas Moyen âge l'ont enseigné. D'après les Eunomiens, tous les noms et attributs divins sont des synonymes qui n'expriment pas autre chose que l'agénésie (= absence d'origine) dans laquelle nous connaissons adéquatement l'Être divin. Suivant les Nominalistes, la distinction de différents attributs dans l'Être divin n'a aucun fondement, dans l'Être divin lui-même, mais seulement dans ses diverses activités (distinctio cum connotatione effectuum).

Contre la croyance à une distinction simplement logique existe le fait que la sainte Écriture donne à Dieu de nombreux attributs. Les déclarer de simples synonymes est inconciliable avec la dignité de la sainte Écriture. Les perfections qui se manifestent dans les œuvres divines supposent que Dieu les possède elles-mêmes, comme en étant leur cause. Dieu n'est pas bon, parce qu'il fait des œuvres bonnes, mais c'est parce qu'Il est bon lui-même, qu'il fait des œuvres bonnes.

c) D'après les Scotistes, il existe une distinction *formelle*, c'est-à-dire une distinction qui doit tenir le milieu entre la distinction réelle et la distinction mentale. Admettre diverses modalités d'être *actualiter* présentes en Dieu, antérieurement à notre pensée et indépendamment d'elle, c'est compromettre la simplicité absolue de l'Être divin.

d) D'après l'enseignement général des théologiens, il faut entendre cette distinction comme une distinction *virtuelle* (distinctio rationis ratiocinatae sive cum fundamento in re). La distinction de nombreux attributs en Dieu a un fondement réel dans la plénitude infinie de l'Être divin. Bien que cette plénitude soit en elle-même d'une simplicité absolue, nous ne pouvons cependant la rapprocher de nous qu'à l'aide d'une pluralité de concepts. Cfr S. Th., I, 13, 4 : Nomina Deo attributa, licet significent unam rem, tamen, quia significant eam sub rationibus multis et diversis, non sunt synonyma. La distinction virtuelle admise doit être précisée comme une *distinctio virtualis minor*, car une perfection divine renferme implicitement l'autre.

3. Division

Les attributs divins se divisent en :

a) *négatifs* et *positifs* (infinité — puissance); *b*) *directs* et *indirects* (absence d'origine — bonté); *c*) *absolus* et *relatifs* (sainteté — miséricorde); *d*) attributs de l'*être* et de l'*activité* ou de la *vie*, attributs statiques et dynamiques (simplicité — omniscience).

BIBLIOGRAPHIE : A. HAYEN, *Le Concile de Reims et l'erreur théologique de Gilbert de la Porrée*, AHDL 10 (1935-36) 29-102. N. M. HARING, *The Case of Gilbert de la Porrée, Bishop of Poitiers (1142-1154)*, *Mediaeval Studies 13* (1951) 1-40. F. PELSTER, *Die anonyme Verteidigungsschrift der Lehre Gilberts von Poitiers in Cod. Vat.* 561 *und ihr Verfasser Canonicus Adhemar von Saint-Ruf in Valence (um 1180), in Studia mediaevalia R. J. Martin*, Bru 1948, 113-146. S. GUICHARDAN, *Le problème de la simplicité divine en Orient et en Occident aux XIVe et XVe siècles*, Ly 1933. A. M. AMMANN, *Die Gottesschau im palamitischen Hesychiasmus. Ein Handbuch der spätbyzantinischen Mystik*, Wü ²1948. B. SCHULTZE, *Die Bedeutung des Palamismus in der russischen Theologie der Gegenwart*, Schol 26 (1951) 390-412.

CHAPITRE PREMIER

Les attributs de l'Être divin

§ 11. L'ABSOLUE PERFECTION DE DIEU

Est *parfait* ce qui ne manque en rien de ce qu'il doit posséder de par sa nature. Cfr S. Th., I, 4, 1 : perfectum dicitur, cui nihil deest secundum modum suae perfectionis. Est *absolument parfait* ce qui réunit en lui toutes les qualités imaginables et exclut toutes les déficiences. Est *relativement parfait* ce qui possède une nature finie et les qualités répondant à cette nature.

Dieu est absolument parfait. De fide.

Le concile du Vatican enseigne que Dieu est infini en toute perfection (omni perfectione infinitus) (D 1782). Cfr Matthieu : « Soyez parfaits, comme votre Père céleste est parfait! » La sainte Écriture exprime indirectement l'absolue perfection de Dieu, en soulignant que Dieu se suffit à lui-même et est indépendant de tous les autres êtres (cfr *Romains*, XI, 34 sqq; *Isaïe*, XL, 13 sqq; *Actes*, XVII, 24)

et enseigne que Dieu renferme en lui-même toutes les perfections créées. *Ecclésiastique*, XLIII, 29 : « Il est tout » (τὸ πᾶν ἐστιν αὐτός) (cfr *Romains*, XI, 36; Ps. 93).

Les Pères basent l'absolue perfection de Dieu sur la plénitude infinie de l'Être divin. Ils présentent la perfection de Dieu comme une perfection essentielle, universelle et surpassant toutes choses. *Saint Irénée* déclare : « Dieu est parfait en tout, égal à lui-même, tout entier lumière, tout entier intelligence, tout entier essence et source de tous les biens » (*Adv. haer.*, IV, 11, 2). *Saint Jean Damascène* enseigne : « Dieu est parfait, il ne manque en rien de bonté, de sagesse et de puissance, il est sans commencement ni fin, éternel, sans limites — bref, absolument parfait » (*De fide orth.*, 1, 5). (Cfr Pseudo-Denis, *De div. Nominibus*, XIII, 1).

Saint Thomas établit *spéculativement* l'absolue perfection de Dieu sur le fait que Dieu, en tant que cause première de toutes les choses créées, renferme virtuellement en lui-même toutes les perfections des créatures et que, en tant que *ipsum ens subsistens*, il contient en lui-même tout être et toute perfection (Cfr S. Th., 1, 4, 2). Relativement à la présence des perfections des créatures en Dieu, on applique ce principe : Les perfections pures sont en Dieu *formaliter* et *eminenter*, les perfections mixtes *virtualiter* et *eminenter*.

BIBLIOGRAPHIE : LESSIUS, *De perfectionibus moribusque divinis*, P 1912. R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Les perfections divines*, P 1920 (Extrait de : *Dieu, son existence et sa nature*). Th. PAFFRATH, *Gott Herr und Vater*, Pa 1930.

§ 12. L'INFINITÉ DE DIEU

Est infini ce qui n'a ni fin ni limites. Cfr S. Th., 1, 7, 1 : infinitum dicitur aliquid ex eo quod non est finitum. On distingue l'*infini de potentialité* (infinitum potentiale) et l'*infini de réalité* (infinitum actuale). L'infini de potentialité est susceptible d'augmenter sans fin, mais il est en réalité fini et limité. A cause de l'indétermination de ses limites on l'appelle, aussi *indefinitum*. On distingue aussi l'*infini absolu* et l'*infini relatif*. Celui-ci est sans fin sous un rapport déterminé (par exemple, la durée), l'autre est sans fin sous tout rapport.

Dieu est réellement infini en chaque perfection. De fide.

Le concile du Vatican dit de Dieu qu'Il est infini en intelligence, en volonté et en toute perfection (intellectu ac voluntate omnique perfectione infinitus) (D 1782). Cfr *Ps.* 146, 5 : « Sa sagesse est sans mesure. » *Ps.* 144, 3 : « Sa grandeur est insondable » (Septante et Vulgate : infinie).

Les Pères nomment Dieu : infini, sans limite, non-circonscrit (ἄπειρος, ἀόριστος, ἀπερίγραπτος, infinitus, incircumscriptus). D'après *saint Grégoire* de *Nysse*, Dieu est « sous tout rapport sans limites » (Quod non sint tres dii; PG 45, 129). Comme il est « infini d'après sa nature » il ne peut pas non plus être exprimé dans une définition humaine (C. Eunomium 3; PG 45, 601).

Spéculativement l'infinité absolue de Dieu se déduit du concept de l'*ipsum esse subsistens*. Comme Dieu n'est pas causé par un autre être et n'est composé d'aucune manière, il n'y a pas en lui de raison pour une limitation de son être (cfr S. Th., 1, 7, 1).

BIBLIOGRAPHIE : G. ISENKRAHE, *Das Endliche und das Unendliche*, Mr 1915. ID., *Untersuchungen über das Endliche und des Unendliche*, Bo 1920. O. ZIMMERMANN, *Ohne Grenzen und Enden*, Fr [5]1923.

§ 13. LA SIMPLICITÉ DE DIEU

Est simple, ce qui n'est pas composé et, pour cette raison, n'est pas divisible. La composition est *physique*, quand une chose est composée de parties réellement différentes les unes des autres, soit substantiellement (matière et forme, corps et âme), soit accidentellement (substance et accidents). La composition est *métaphysique*, quand une chose est composée de parties logiques ou métaphysiques (puissance et acte, genre et différence spécifique).

Dieu est absolument simple. De fide.

Le 4e concile du Latran et le concile du Vatican enseignent que Dieu est une substance ou une nature absolument simple (substantia seu natura simplex omnino) (D 428, 1782). L'expression : « simplex omnino » signifie que tout genre de composition, aussi bien physique que métaphysique, est exclu de Dieu. Il en résulte les conclusions suivantes :

1. *Dieu est un pur esprit*, c'est-à-dire que Dieu n'est ni un corps, ni un composé de corps et d'esprit. L'Ancien Testament présente Dieu d'une façon humaine et imagée, en employant de nombreux anthropomorphismes et anthropopathismes. Mais indirectement il exprime la spiritualité de Dieu, en le représentant comme élevé au-dessus de la matière et comme Maître de la matière. A la différence de Dieu, les hommes sont souvent appelés « chair » (cfr *Isaïe*, XXXI, 3). Le Nouveau Testament désigne Dieu expressément comme un esprit. Jean, IV, 24 : « Dieu est esprit ». *II Cor.*, III, 17 : « Le Seigneur est l'esprit. »

L'opinion des *Audiens* ou *Anthropomorphites* qui, par une fausse interprétation de *Genèse*, 1, 26, tenaient Dieu pour un être composé d'un corps et

d'une âme, à la manière de l'homme, fut rejetée par les Pères comme une hérésie insensée (stultissima haeresis, S. Jérôme). Sous l'influence du stoïcisme, Tertullien, partant de cette idée que tout ce qui est réel est corporel, attribue aussi aux êtres spirituels, à Dieu et à l'âme une certaine corporalité. *Adv. Praxeam*, 7 : Quis enim negabit Deum corpus esse, etsi Deus spiritus est? Spiritus enim corpus sui generis in sua effigie.

Spéculativement l'immatérialité de Dieu se démontre du fait qu'il est l'Être pur. Comme il n'y a en Dieu aucune potentialité, et que la potentialité est essentielle pour la matière, il ne peut y avoir en Dieu aucune matière (cfr Th., S. I, 3, 1 et 2).

2. *Dieu est un esprit absolument simple*, c'est-à-dire qu'en Dieu il n'y a aucune composition de n'importe quelle sorte, ni de substance et d'accident, ni d'essence et d'existence, ni de nature et de personne, ni de faculté et d'activité, ni de genre et de différence spécifique. La sainte Écriture indique l'absolue simplicité de Dieu, quand elle met au même niveau les attributs de Dieu et l'Être divin. Cfr I Jean, IV, 8 : « Dieu est l'amour. » Jean, XIV, 6 : « Je suis la voie, la vérité et la vie. » Saint Augustin dit de la nature divine : « Elle est appelée simple, parce qu'elle est ce qu'elle a, sauf ce qui est dit de chaque personne par rapport à l'autre » (*De civ. Dei*, XI, 10, 1).

Spéculativement l'absolue simplicité de Dieu découle de ce qu'Il est l'Être pur. Une composition de n'importe quel genre est incompatible. Car le composé est postérieur aux parties composantes et dépend d'elles. En outre le composé suppose une cause qui produit la réunion des parties et les parties sont en puissance par rapport au tout (cfr S. Th., I, 3, 7). — Admettre des différences virtuelles entre l'être divin et ses attributs, et réciproquement entre les attributs ne heurte pas l'absolue simplicité de Dieu, parce que les divers attributs ne désignent pas des parties, mais la totalité de l'Être divin, envisagé toutefois sous différents points de vue.

BIBLIOGRAPHIE : G. VERBEKE, *L'évolution de la doctrine du pneuma, du stoïcisme à saint Augustin*, P 1945. G. M. MANSER, *Das Wesen des Thomismus*, Fr/S ³1949, 491 sqq.

§ 14. L'UNITÉ DE DIEU

Il n'y a qu'un seul Dieu. De fide.

La plupart des symboles enseignent expressément l'unité de Dieu. Le symbole de Nicée-Constantinople la professe : Credo in unum Deum (D 54, 86). Le 4ᵉ concile du Latran (1215) use d'un pléonasme : Unus solus est verus Deus (D 428; cfr 1782). A ce dogme fondamental du christianisme s'opposent le polythéisme païen et le dualisme gnostique et manichéen qui admet deux principes incréés, éternels.

Qu'il n'y ait qu'*un seul* Dieu, c'est l'enseignement fondamental de l'Ancien et du Nouveau Testament (*Deutéronome*, VI, 4). Marc, XII, 29 : « Écoute Israël, Yahvé est notre Dieu, Yahvé lui seul. » Saint Paul souligne avec insistance contre le polythéisme païen la foi en un seul Dieu. *I Cor.*, VIII, 4 : « Nous savons qu'il n'existe pas réellement d'idoles dans le monde et qu'il n'y a de Dieu que le Dieu unique. » (Cfr *Actes* XIV, 14; XVII, 23; *Romains*, III, 29; *Éphésiens*, IV, 6; *I Timothée*, I, 17; II, 5). Les divinités païennes ne sont pas de vrais dieux, mais mensonge et vanité (*Jérémie*, XVI, 19) et des nullités (*Ps.* 95, 5) (cfr *Sagesse*, 13-15). Contre le dualisme gnostique et manichéen, qui rapporte à un principe mauvais tout le mal existant dans le monde, la sainte Écriture enseigne que le mal physique est causé par Dieu lui-même (*Deutéronome*, XXXII, 39; *Isaïe*, XLV, 6) et que le mal moral a sa raison dans l'abus de la liberté humaine (*Romains*, V, 12).

Les Pères basent l'unité de Dieu sur sa perfection absolue et l'unité de l'ordre dans le monde et ils la défendent contre les païens, les gnostiques et les manichéens. Tertullien réplique à Marcion : « Ce qui doit être réputé la grandeur suprême, doit exister seul et ne pas avoir d'égal, pour ne pas cesser d'être l'être le plus élevé... Comme Dieu est l'Être le plus élevé, la vérité chrétienne déclare avec raison : « Si Dieu n'est pas unique, il n'y en a pas » (*Adv. Marcionem*, I, 3). (Cfr Pasteur d'Hermas, *Mand.*, I, 1; S. Irénée, *Adv. haer.*, I, 10, 1; II, 1-5; Tertullien, *Apol.* 17; *De praescr.* 13; Origène, *C. Celse*, I, 23; S. Jean Damascène, *De fide orth.*, I, 5).

Saint Thomas fait découler *spéculativement* l'unité de Dieu de la simplicité divine, de l'infinité de sa perfection et de l'unité du monde (S. Th., I, 11, 3).

L'histoire comparée des religions montre que l'évolution religieuse de l'humanité remonte, non pas du polythéisme vers le monothéisme, mais au contraire, *du monothéisme vers le polythéisme* (Cfr *Romains*, I, 18 sqq). On ne peut pas non plus prouver que Yahvé, jusqu'à l'époque des prophètes, était seulement le Dieu national du peuple d'Israël, si bien que, malgré le culte d'un seul Dieu, avait persisté la croyance en l'existence de plusieurs dieux (hénothéisme). « Ce n'est pas le dieu national qui est devenu le Dieu universel, mais le Dieu universel qui, au Sinaï, a conclu un traité d'alliance avec Israël » (Kalt, *Biblisches Reallexikon*, I, 721).

BIBLIOGRAPHIE : F. X. KORTLEITNER, *De polytheismi origine quae sit doctrina S. Litterarum Patrumque Ecclesiae*, In 1911. ID., *De Hebraeorum ante exilium Babylonicum monotheismo*, In 1910. J. HEHN, *Die biblische und die babylonische Gottesidee*, L 1913 (à l'Index). K. HOLZHEY, *Jahve, der Gott Israels. Sein Kampf gegen die fremden Götter von Mose bis Christus*, Mr 1936. W. SCHMIDT, *Der Ursprung der Gottesidee*, 10 tomes, Mr 1926-52.

§ 15. LA VÉRITÉ DE DIEU

On distingue une vérité ontologique, logique et morale (veritas in essendo, in cognoscendo, in dicendo et agendo).

1. La vérité ontologique de Dieu

La vérité ontologique consiste dans la conformité d'une chose avec son idée : adaequatio rei cum idea ejus sive cum intellectu. Elle est l'être des choses elles-mêmes, autant que cet être est connaissable. Ens et verum convertuntur.

Le Dieu unique est vrai Dieu au sens ontologique. De fide.

Le 4ᵉ concile du Latran et le concile du Vatican désignent Dieu comme le vrai Dieu (Deus verus), parce que lui seul répond complètement à l'idée de Dieu (cfr *Jérémie*, X, 10; Jean, XVII, 3; *I Thessal*, I, 9).

En tant que l'*ipsum esse subsistens*, Dieu est aussi *la vérité elle-même (αὐταλήθεια)*. Comme cause exemplaire et cause efficiente, Dieu donne à toutes les choses extradivines non seulement leur être, mais aussi leur possibilité de connaissance. Chaque être créé est la réalisation d'une idée divine qui est saisie et pensée par l'esprit créé. Comme dans l'esprit de Dieu se trouvent les idées de toutes les choses réelles et possibles, il est *la vérité totale (παναλήθεια)*. Comme l'être de Dieu est infiniment au-dessus de tout être créé, sa vérité surpasse aussi la vérité et la faculté de connaissance des choses créées; ainsi est-Il *la vérité suprême (ὑπεραλήθεια)*.

2. La vérité logique de Dieu

La vérité logique consiste dans l'accord de l'intelligence avec l'être : adaequatio intellectus cum re. La perfection de la connaissance de la vérité dépend de la perfection de l'intelligence.

Dieu possède une intelligence infinie. De fide.

Suivant la définition du concile du Vatican, Dieu est « infini en intelligence » (intellectu infinitus) (D 1782). *Ps*. 146, 5 : « Son intelligence n'a point de limites » (cfr *Ps*. 43, 22; 93, 11; 138, 1-6). L'objet

de la connaissance divine est l'Être divin. C'est en lui-même que Dieu connaît, comme dans leur cause, toutes les choses extradivines. Puisqu'en Dieu le sujet, l'objet et l'acte de connaissance sont identiques, il en résulte que Dieu est la vérité logique absolue. Ainsi est écartée de Dieu toute erreur (qui nec falli potest D 1789).

La vérité divine absolue est la source de toute connaissance humaine, naturelle et surnaturelle, de la vérité. L'intelligence créée est une image de l'intelligence divine incréée. C'est dans cette intelligence que prennent naissance aussi bien les principes supérieurs immuables de connaissance qui sont implantés par la nature dans l'esprit créé, que les vérités révélées surnaturelles que Dieu a communiquées, dans un acte particulier de condescendance, à l'esprit créé (D 1797).

3. La vérité morale de Dieu

La vérité morale comprend la *véracité* (veritas in dicendo) et la *fidélité* (veritas in agendo). La véracité est l'accord de la parole avec l'intelligence : adaequatio sermonis cum intellectu. La fidélité est l'accord de l'action avec la parole : adaequatio actionis cum sermone.

a) *Dieu est absolument véridique*. De fide.

Le concile du Vatican dit de Dieu qu'Il ne peut pas tromper (qui......... nec fallere potest) (D 1789). Cfr D 1782 : omni perfectione infinitus. La sainte Écriture atteste la véracité de Dieu et l'incompatibilité du mensonge avec son essence. Jean, VIII, 26 : « Celui qui m'a envoyé est véridique. » *Tite*, I, 2 : « Dieu qui ne ment pas. » *Hébreux*, VI, 18 : « Dieu ne peut mentir » (cfr *Romains*, III, 4).

b) *Dieu est absolument fidèle*. De fide.

Cfr D 1789, 1782. *Ps*. 144, 13 : « Yahvé est fidèle dans toutes ses paroles. » *II Timothée*, II, 13 : « Si nous sommes infidèles, lui demeure fidèle; car il ne peut se renier lui-même. » Matthieu, XXIV, 35 : « Le ciel et la terre passeront, mais mes paroles ne passeront pas. » Cfr S. Augustin, *Enarr. in Ps*. 123, 2 : Veritas enim (divina) nec falli potest nec fallere.

BIBLIOGRAPHIE : M. GRABMANN, *Der göttliche Grund menschlicher Wahrheitserkenntnis nach Augustinus und Thomas von Aquin*, Mr 1924.

§ 16. LA BONTÉ DE DIEU

1. La bonté ontologique de Dieu

Tout comme la vérité ontologique est l'Être en fonction de l'intelligence, de même la bonté ontologique est l'Être en fonction de la volonté : Bonum est ens in quantum est appetibile. Une chose est bonne en soi (bonum quod), si elle possède les perfections correspondant à sa nature, une chose est relativement bonne (bonum cui), si elle est propre à perfectionner les autres (bonum est diffusivum sui).

Dieu est la bonté ontologique absolue en lui-même et relativement aux créatures. De fide.

Le concile du Vatican enseigne que Dieu est infini en toute perfection (omni perfectione infinitus) (D 1782) et que, dans la création, il communique ses biens aux créatures (per bona, quae creaturis impertitur) (D 1783).

En tant que l'*ipsum esse subsistens*, Dieu est la bonté essentielle ou la bonté même (*αὐταγαθότης*, ipsa bonitas). En tant que cause première de toutes les créatures et de tous les biens créés, Dieu est la bonté universelle (*παναγαθότης*, bonum universale). A cause de la distance infinie entre la bonté divine et la bonté créée, Dieu est le souverain bien (*ὑπεραγαθότης*, summum bonum). Dieu seul est la bonté substantielle (Luc, XVIII, 19 : « Personne n'est bon sinon Dieu seul »). Les créatures ne possèdent qu'une bonté dérivée, communiquée (*I Timothée*, IV, 4 : « tout ce que Dieu a créé est bon »). La bonté ontologique absolue de Dieu est la raison de sa félicité infinie. En se connaissant lui-même et en s'aimant comme le bien suprême, il est infiniment heureux dans la possession et la jouissance de lui-même.

Dieu est la bonté ontologique absolue par rapport aux créatures, en tant qu'il est la cause exemplaire, efficiente et finale de toute chose. *Romains*, XI, 36 : « C'est de Lui, par Lui, pour Lui que sont toutes choses. »

2. La bonté morale (sainteté) de Dieu

La bonté morale ou sainteté consiste dans l'absence du péché et dans la pureté de la conduite morale. La raison dernière de l'absence du péché et de la pureté morale repose dans l'accord de la volonté avec la loi morale.

Dieu est la bonté morale ou sainteté absolue. De fide (D 1782).

La liturgie glorifie Dieu au *Sanctus* de la messe comme le Dieu saint. La sainte Écriture atteste la sainteté de Dieu au sens négatif

et au sens positif. *Deutéronome*, XXXII, 4 : « Un Dieu fidèle, sans fraude. » *Ps.* 5, 5 : « Tu n'es pas un Dieu, ami de l'injustice. » *Ps.* 76, 14 : « O Dieu, ta voie est sainte. » *Isaïe*, VI, 3 : « Saint, saint, saint est Yahwé des armées. Toute la terre est pleine de sa gloire. » Le mot « saint » (kadosch = séparé du profane) n'exprime pas seulement la sublimité de Dieu au-dessus de toutes les choses créées (sainteté objective), mais aussi sa souveraineté au-dessus de tout péché (sainteté subjective), ainsi que le montre l'antithèse entre la sainteté de Dieu et l'impureté du prophète (VI, 5-7). La triple répétition signifie que Dieu est saint au plus haut degré c'est-à-dire absolument. L'abîme immense entre le Dieu saint et l'homme pécheur est indiqué par l'expression employée par Isaïe et dans les psaumes (70, 22; 77, 41) pour désigner Dieu : « Le Saint d'Israël ».

Dieu est la sainteté substantielle, parce que sa volonté est identique à la loi morale. L'absence du péché en Dieu n'est donc pas simplement le fait de l'exemption du péché (impeccantia), mais une impossibilité métaphysique de commettre le péché (impeccabilitas).

3. La bonté bienveillante de Dieu (benignitas)

Dieu est la bénignité absolue. De fide (D 1782).

La bénignité de Dieu se manifeste en ce que, par pure bienveillance, il comble les créatures d'innombrables bienfaits naturels et surnaturels et ainsi les fait participer à sa bonté (création, providence, rédemption, sanctification) (cfr Matthieu, VI, 26 sqq; *Ps.* 144, 15 et 16; Jean, III, 16; *Romains*, VIII, 32).

APPENDICE : *La beauté de Dieu.*

Dieu est la beauté absolue (cfr D 1782). Dieu réunit en lui-même, d'une manière parfaite, les trois éléments qui, selon saint Thomas, (S. Th., I, 39, 8) appartiennent à la définition du beau :

a) *integritas* sive perfectio, Dieu est absolument parfait; *b*) *debita proportio* sive consonantia : Dieu, malgré la plénitude infinie de son être, est absolument simple; *c*) *claritas :* Dieu, en tant qu'esprit pur et absolument simple est l'Être le plus clair et le plus lumineux. Sa beauté est une beauté par essence, embrassant et surpassant infiniment toute la beauté des créatures. Suivant *Sagesse*, XIII, 3-5 on peut

conclure de la beauté des créatures à la beauté encore bien plus grande du Créateur. Cfr *Ps.* 95, 6 : « La majesté et la splendeur l'environnent, la force et la magnificence remplissent son sanctuaire » (cfr *Ps.* 103, 1; *Sagesse*, VII, 29; S. Augustin, *Conf.*, X, 27, 38; XI, 4, 6,

BIBLIOGRAPHIE : F. X. KORTLEITNER, *Quid sanctitas in Vetere Testamento valeat*, In 1939. H. KRUG, *De pulchritudine divina*, Fr 1902. J. GUMMERSBACH, *Unsündlichkeit und Befestigung in Gnade nach der Lehre der Scholastik mit besonderer Berücksichtigung des Suarez*, Fr 1933. A. HORVATH, *Heiligkeit und Sünde im Lichte der thomistischen Theologie*, Fr/S 1943.

§ 17. L'IMMUTABILITÉ DE DIEU

N'est pas immuable tout ce qui passe d'un état à un autre. Toute créature, par suite de son caractère fini, est sujette au changement.

Dieu est absolument immuable. De fide.

Le 4e concile du Latran et le concile du Vatican enseignent que Dieu est immuable (incommutabilis) (D 1428, 1782). La sainte Écriture écarte de Dieu tout changement et lui attribue positivement l'immutabilité absolue. Jacques, I, 17 : « Il ne connaît ni vicissitudes ni ombre de changement. » *Ps.* 101, 27-28 : « Eux (les cieux) passeront, mais toi, tu demeureras. Car tous s'useront comme un vêtement. Comme un manteau tu les changeras et ils seront changés. Mais toi, tu restes toujours le même et tes années n'auront point de fin. » Cfr *Ps.* 32, 111; *Isaïe*, XLVI, 10; *Hébreux*, VI, 17; Malachie, III, 6 trouve dans le nom divin de Yahwé la raison de l'immutabilité absolue de Dieu : « Moi, Yahwé, je ne change pas. » A l'immutabilité de Dieu s'unissent toutefois la vie et l'activité. Cfr *Sagesse*, VII, 24, 27; Saint Augustin affirme : « Novit quiescens agere et agens quiescere (*De civ. Dei*, XII, 17, 2).

Les Pères écartent de Dieu toute variabilité. Tertullien souligne que l'incarnation du Verbe n'a entraîné avec elle aucune transformation ni aucun changement de Dieu : « Du reste on doit regarder Dieu comme immuable et invariable, parce qu'il est éternel » (*Adv. Praxeam*, 27). Origène oppose à la doctrine stoïcienne de la corporalité et par voie de conséquence de la mutabilité de Dieu la doctrine chrétienne de l'immutabilité absolue divine et la démontre par la sainte Écriture (*Ps.* 101, 28; Malachie, III, 6); de même il rejette l'objection de Celse suivant lequel la descente de Dieu parmi les hommes comporte un changement en pire (Contre *Celse*, I, 21; IV, 14). Saint Augustin déduit l'immutabilité divine de la plénitude absolue de l'Être divin, exprimée par le nom de Yahvé : « L'Être est un nom d'immutabilité. Car tout ce qui change cesse d'être ce qu'il était et commence à être ce qu'il n'était pas. Seul Celui qui ne change pas a l'être vrai, l'être pur, l'être absolu » (*Sermo*, VII, 7).

Saint Thomas base l'immutabilité absolue de Dieu sur son *actus purus*, son absolue simplicité et sa perfection infinie. Le changement inclut la potentialité, la composition et l'imperfection, et est par conséquent inconciliable avec Dieu, l'*actus purus*, l'Être absolument simple et absolument parfait (S. Th., I, 9, 1).

Quand Dieu agit à l'extérieur, par exemple, dans la création du monde, il ne se livre pas à une activité nouvelle, mais c'est seulement un nouvel effet de la décision divine éternelle qui se manifeste. La décision de la création est éternelle et immuable comme l'Être divin, avec qui elle est réellement identique; c'est seulement l'effet de cette décision, le monde créé, qui est dans le temps et soumis au changement (Cfr S. Augustin, *De civ. Dei*, XII, 17, 2).

§ 18. L'ÉTERNITÉ DE DIEU

L'éternité est une durée sans commencement ni fin, sans avant ni après, un « maintenant permanent » (nunc stans). L'essence de l'éternité est l'absence absolue de succession. Boèce en a donné la définition classique : Aeternitas est interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio (*De consol. phil.*, V, 6). Il faut distinguer de l'éternité au sens strict l'*aevum* ou l'*aeviternitas*, c'est-à-dire la durée des esprits créés qui ont un commencement mais pas de fin et ne sont soumis à aucun changement dans leur substance (absence relative de succession).

Dieu est éternel. De fide.

Le dogme affirme que Dieu possède l'Être divin sans commencement ni fin et sans succession dans un présent continuel, non divisé. Le Symbole Quicumque déclare : Aeternus Pater, aeternus Filius, aeternus Spiritus Sanctus et tamen non tres aeterni sed unus aeternus (D 39). Le 4e concile du Latran et le concile du Vatican donnent à Dieu le qualificatif d' « éternel » (D 428, 1782).

La sainte Écriture atteste les différents éléments de l'éternité divine. Le manque de commencement et de fin est exprimé dans le *Ps.* 89, 2 : « Avant que les montagnes fussent créées, avant que tu eusses engendré la terre et le monde, d'éternité en éternité, tu es toujours le même, ô Dieu. » Le manque absolu de succession est attesté au *Ps.* 2, 7 : « Yahvé m'a dit : tu es mon Fils, c'est moi qui t'ai engendré aujourd'hui. » Jean, VIII, 58 : « Avant qu'Abraham parût, je suis. » (Cfr *Ps.* 101, 27-28; 89, 4; *II Pierre*, III, 8).

Les Pères affirment expressément l'éternité de Dieu, dans leur polémique contre le paganisme qui connaissait des généalogies de dieux. (Cfr Aristide, *Apol.*, I, 4; Tatien, *Or.*, IV, 3; Athénagore, *Suppl.*, X; S. Irénée, *Adv. haer.*, II, 34, 2). Saint Augustin explique l'éternité de Dieu comme une présence continuelle : « L'éternité de Dieu est son essence même, qui n'a rien de variable en elle. Il n'y a en elle rien de passé, comme s'il n'était plus, rien de futur, comme s'il n'était pas encore. Il n'y a que le présent « est » (*Enarrat. in psalmos* 101, II, 10).

Spéculativement l'éternité de Dieu repose sur son absolue immutabilité. La raison dernière de l'éternité divine est la plénitude absolue de l'Être en Dieu, qui exclut toute potentialité et par là toute succession (S. Th., I, 10, 2-3).

BIBLIOGRAPHIE : F. BEEMELMANS, *Zeit und Ewigkeit nach Thomas von Aquin*, Mr 1914.

§ 19. L'IMMENSITÉ DE DIEU ET SON OMNIPRÉSENCE

L'immensité signifie la négation de toute limitation dans l'espace; l'omniprésence exprime les relations de Dieu avec l'espace réel. L'immensité est un attribut négatif et absolu, l'omniprésence est un attribut positif et relatif.

1. L'immensité de Dieu

Dieu est immense. De fide.

Le Symbole Quicumque déclare : Immensus Pater, immensus Filius, immensus Spiritus Sanctus, sed tamen non tres immensi, sed unus immensus (D 39). Le 4e concile du Latran et le concile du Vatican donnent à Dieu l'attribut d' « immense » (D 428, 1782).

La sainte Écriture atteste que Dieu est au-dessus de toutes les mesures de l'espace. L'univers ne suffit pas à le contenir. *III Rois*, VIII, 27 : « Le ciel et les cieux des cieux ne peuvent te contenir, encore bien moins cette maison que j'ai bâtie. » Isaïe, LXVI, 1 : « Le ciel est mon trône et la terre l'escabaut de mes pieds » (cfr Job, XI, 7-9).

Les Pères appellent Dieu insaisissable, incirconscrit, non mesurable (ἀχώρητος, ἀπερίγραπτος, immensus, incircumscriptus). Cfr Pasteur d'Hermas, *Mand.*, I, 1 : « En premier lieu, crois qu'il n'y a qu'un Dieu...... qui contient tout, tandis que lui seul est insaisissable. » (Cfr Athénagore, *Suppl.*, X; S. Irénée, *Adv. haer.*, II, 30, 9).

Spéculativement l'immensité de Dieu repose sur sa plénitude d'être infinie. Celle-ci ne permet aucune limitation, pas même par une limite de 'espace.

2. L'omniprésence de Dieu

a) *Réalité de l'omniprésence*

Dieu est présent partout dans l'espace créé. De fide.

L'omniprésence de Dieu est un objet de l'enseignement dogmatique ordinaire et général; elle est contenue dans le dogme de l'immensité divine comme la partie dans le tout. La sainte Écriture dépeint de façon imagée l'omniprésence de Dieu dans le *Ps.* 138, 7 sqq : « Où donc irais-je pour me dérober à ton esprit, où fuirais-je pour me cacher de ta face? Monterai-je jusqu'aux cieux, tu y es; descendrai-je au schéol, te voici encore. Que je prenne les ailes de l'aurore et que j'aille habiter par-delà l'océan, là même je me sentirai conduit par ta main et soutenu par ta droite. » Jérémie, XXIII, 24 : « N'est-ce pas moi qui remplis le ciel et la terre, dit Yahvé. » *Actes*, XVII, 27-28 : « Il n'est pas loin de chacun de nous : car c'est en lui que nous avons la vie, le mouvement et l'être » (cfr *Deutéronome*, IV, 39; *Sagesse*, VII, 24; VIII, 1.

Clément de Rome, invite à la crainte de Dieu, en faisant allusion à son omniprésence : « Où donc fuir? Où se retirer loin de Celui qui embrasse tout ce qui existe? » (*Cor.*, XXVIII, 4). (Cfr Théophile d'Antioche, *Ad Autolycum*, II, 3; Minucius Felix, *Octavius*, XXXII, 7; S. Cyprien, *De dom. or.*, IV). La première monographie sur la présence substantielle de Dieu dans le monde entier et toutes ses parties et, en même temps, sur l'habitation de Dieu dans l'âme des justes, a été écrite par saint Augustin dans le *Liber de praesentia Dei ad Dardanum* (= Ep. 178).

Saint Thomas fonde l'omniprésence de Dieu *spéculativement* sur le fait que Dieu est la cause première et universelle. En tant que cause première de l'existence, il est présent au plus intime de chaque chose, tant que celle-ci existe. (S. Th., I, 8, 1).

b) *Précision sur l'omniprésence*

Les théologiens distinguent, depuis Pierre Lombard (*Sent.*, I, 37, 1), dans l'omniprésence de Dieu : une présence dynamique (per potentiam), une présence intellectuelle (per scientiam) et une présence substantielle (per essentiam). Par cette dernière présence, Dieu se trouve dans toutes les choses, et aussi dans les êtres spirituels (anges, démons, âmes humaines), en tant que cause première directe de leur existence (cfr S. Th., I, 8, 3). On peut préciser la présence substantielle de Dieu comme une présence *réplétive*, c'est-à-dire que l'Être divin tout entier remplit tout l'espace créé et chacune de ses parties.

Mais, à cause de la simplicité absolue de Dieu, l'omniprésence réplétive ne doit pas être comprise comme une expansion ou diffusion infinie de la substance divine, au sens panthéistique.

A côté de cette présence universelle naturelle de Dieu, il y a encore une présence particulière *surnaturelle* de Dieu, qui consiste dans le fait que Dieu déploie une activité particulière et surnaturelle, par sa grâce, dans l'âme du juste (Jean, XIV, 23; *I Cor.*, III, 16; VI, 19), dans son temple (*Ps.* 131, 13-14) et dans le ciel (Matthieu, VI, 9). Unique, en son genre, est l'habitation de Dieu dans l'humanité du Christ, par l'union hypostatique (*Colossiens*, II, 9 : « En lui habite corporellement toute la plénitude de la divinité »).

BIBLIOGRAPHIE : L. OTT, *Untersuchungen zur theologischen Briefliteratur der Frühscholastik*, Me 1937, 188-213. A. FUERST, *An Historical Study of the doctrine of the omnipresence of God in Selected Writings between* 1220-1270, Wa 1951.

CHAPITRE II

Les attributs de l'activité divine

Nous trouvons la forme la plus parfaite de l'activité divine dans les fonctions spirituelles de la connaissance et de la volonté. Elles se trouvent en Dieu au degré le plus parfait. Par suite, Dieu possède la vie au degré le plus élevé. S. Th., I, 18, 3 ad 3 : Sicut Deus est ipsum suum esse et suum intelligere, ita est suum vivere.

Le concile du Vatican désigne Dieu comme le Dieu vivant (Deus vivus). La sainte Écriture parle souvent du Dieu vivant et de la vie divine. Dieu renforce ses affirmations au moyen de l'expression : « Aussi vrai que je vis. » Le peuple d'Israël, pour jurer, emploie cette formule : « Aussi vrai que Yahvé est vivant. » Jésus se désigne lui-même comme la vie. Jean, XIV, 6 : « Je suis la voie, la vérité et la vie » (cfr Jean, V, 26; I Jean, V, 20).

Saint Augustin base la perfection de la vie divine sur son identité avec l'Être divin. *De Trin.*, VI, 10, 11 : « Dans le Fils de Dieu se trouve la vie, la première et la plus haute. Pour lui, la vie n'est pas une chose et l'Être une autre; mais l'Être et la vie sont une seule et même chose. « De même que Dieu est pour les créatures la cause première de l'être, de même est-Il aussi pour elles la cause première de la vie. *Ps.* 35, 10 : « En toi est la source de la vie. » *Actes*, XVII, 25 : « Il donne à tous vie, souffle et toutes choses. »

I. LA CONNAISSANCE OU SCIENCE DIVINE

§ 20. LA PERFECTION DE LA SCIENCE DIVINE

1. *La science divine est infinie.* De fide.

Le concile du Vatican dit de Dieu que sa faculté de connaissance est infinie (intellectu infinitus) (D 1782). La sainte Écriture désigne Yahvé comme le Dieu de la connaissance (Deus scientiarum, I Samuel, II, 3) et dit de lui que sa sagesse est sans mesure : Sapientiae ejus non est numerus (*Ps.* 146, 5; cfr *Ps.* 138, 6; *Romains*, XI, 33).

Spéculativement l'infinité de la science divine se laisse établir :

a) par la réalité de l'*intelligence créée*. En effet, d'après les rapports de cause à effet, cette éminente perfection de la créature doit être contenue en Dieu en tant que sa cause première et à un degré infini;

b) par l'ordre et *la finalité* qui se trouvent dans le monde et qui supposent un Créateur et un Guide extrêmement intelligent;

c) par l'absolue *immatérialité de Dieu*; en effet l'immatérialité est la base de la connaissance et le degré de la faculté de connaissance est déterminé par le degré d'immatérialité. Cfr S. Th., I, 14, 1 : Cum Deus sit in summo immaterialitatis, sequitur, quod ipse sit in summo cognitionis.

2. La connaissance de Dieu est absolument *actuelle*.

Comme Dieu est *Acte pur*, il n'y a dans sa science ni passage de la puissance à l'acte, ni habitus ni succession ni progrès du connu vers l'inconnu. La science divine n'est ni potentielle, ni habituelle, ni successive, ni discursive. Dieu connaît tout par un acte unique indivisible (simplici intuitu) (cfr S. Th., I, 14, 7).

3. La science de Dieu est *substantielle*.

Dieu *possède* non seulement une activité de connaissance, mais il *est* sa connaissance elle-même. Sa connaissance est, par suite de son absolue simplicité, réellement identique avec son Être. Cfr S. Th., I, 18, 3 ad 2 : Deus est suum intelligere. S. Th., I, 14, 4 : Intelligere Dei est ejus substantia.

4. La science de Dieu est *compréhensive*.

De la puissance infinie de sa connaissance il résulte qu'il épuise complètement sa faculté infinie de connaissance et ainsi se comprend lui-même. Cfr S. Th., I, 14, 3 : Tanta est virtus Dei in cognoscendo, quanta est actualitas ejus in existendo...... Unde manifestum est, quod tantum seipsum cognoscit, quantum cognoscibilis est. Et propter hoc seipsum perfecte comprehendit. La sainte Écriture atteste le caractère compréhensif de la science divine dans la *I Cor.*, II, 10 : « L'Esprit scrute tout, jusqu'aux profondeurs divines. » (Cfr Matthieu, XI, 27).

5. La science de Dieu est *indépendante des choses extradivines*. L'intelligence divine n'est pas déterminée de l'extérieur à la connaissance, mais de l'intérieur par sa propre essence. Les objets extradivins ne sont pas la *causa determinans*, mais le *terminus* de la connaissance divine. Dieu ne connaît pas non plus les objets extérieurs à l'aide d'images venue du dehors (species intelligibiles), car une intelligence qui connaît à l'aide d'une image différente d'elle-même se trouve en rapport avec elle, comme la puissance avec l'acte. Mais Dieu est l'Acte pur. Cfr S. Th., I, 14, 4 : « In Deo intellectus intelligens et id quod intelligitur, et species intelligibilis et ipsum intelligere sunt omnino unum et idem. »

Dieu connaît les choses extérieures dans son Être propre, attendu qu'il est pour les choses réelles cause exemplaire et cause efficiente, et pour les choses simplement possibles cause exemplaire. En connaissant d'une manière exhaustive sa causalité, il connaît aussi tous les effets qui en découlent ou peuvent en découler, et d'une manière aussi compréhensive que lui-même. I Jean, I, 5 : « Dieu est lumière et en lui il n'y a point de ténèbres. »

BIBLIOGRAPHIE : C. M. SCHNEIDER, *Das Wissen Gottes nach der Lehre des hl. Thomas von Aquin*, 4 tomes, Ra 1884-86.

§ 21. OBJET ET DIVISION DE LA SCIENCE DIVINE

1. La connaissance que Dieu a de lui-même (scientia contemplationis)

L'objet primaire et formel de la science divine est Dieu lui-même.

Dieu se connaît lui-même *immédiatement*, sans un *medium in quo* (c'est-à-dire un objet par la connaissance duquel on arrive à la connaissance d'un autre). Le *medium sub quo* (lumen rationis) et le *medium quo* (= species intelligibilis) sont, dans l'acte de l'autoconnaissance divine, identiques avec l'Être divin. Cfr S. Th., I, 14, 2 : Deus se per seipsum intelligit.

2. La connaissance divine des choses extérieures

L'objet matériel et secondaire de la science divine, ce sont les choses en dehors de Dieu. Elles se divisent en choses simplement possibles, en choses réelles et en choses futures conditionnelles.

a) Dieu connaît toutes les choses simplement possibles (scientia simplicis intelligentiae). De fide.

Sur la doctrine de l'Église au concile du Vatican, cfr D 1782 : intellectu infinitum. La sainte Écriture nous dit que Dieu sait tout, donc aussi le possible. Esther, XIV, 14 : « Seigneur, tu sais tout. *I Cor.*, II, 10 : « L'Esprit (de Dieu) scrute tout, jusqu'aux profondeurs divines ». Dieu, en connaissant son imitabilité infinie et sa toute-puissance, y saisit le domaine entier du possible (S. Th., I, 14, 9).

b) Dieu connaît toute réalité finie dans le passé, le présent et l'avenir (scientia visionis). De fide.

Sur l'enseignement de l'Église au concile du Vatican, cfr D 1782. La sainte Écriture atteste l'universalité de la science divine en de nombreuses formules. *Ecclésiastique*, XXIII, 29 (G 20) : « Avant d'être créées, toutes choses lui étaient connues et tout autant après leur achèvement. » La Providence divine, qui s'étend aux plus petites choses, suppose une connaissance aussi étendue. Cfr *Ps.* XIV, 6, 4 : Il sait le nombre des étoiles, il les appelle toutes par leur nom. » *Ps.* 49, 11 : « Je connais tous les oiseaux du ciel » (Job, XXVIII, 24; *Ecclésiastique*, I, 2 sqq; Matthieu, VI, 26 sqq; X, 29-30). La sainte Écriture attribue aussi à Dieu *la connaissance des cœurs* (cardiognose). *Actes*, XV, 8 : « Dieu qui connaît les cœurs. » *Ps.* 7, 10 : « Tu sondes les cœurs et les reins. » *I Chroniques*, XX, 9 : « Yahvé explore tous les cœurs et connaît toute pensée intime » (cfr *Ps.* 68, 6; 138, 1-6). La connaissance des cœurs est un privilège exclusif de Dieu. *III Rois*, VIII, 39 : « Toi seul, tu connais le cœur de tous les enfants des hommes. » Pour les hommes au contraire, le cœur humain est insondable (Jérémie, XVII, 9; cfr Clément de Rome, *Cor.*, XXI, 3, 9; XXVII, 6; XXVIII, 1).

En contemplant sa force créatrice infinie dans la compréhension de lui-même, Dieu y reconnaît tout ce à quoi sa puissance s'étend réellement, comme cause principale efficiente, c'est-à-dire toute la réalité. La différence entre le passé, le présent et l'avenir n'existe pas dans la connaissance divine, car pour Dieu tout est présent.

Dans sa scientia visionis Dieu prévoit aussi avec une certitude infaillible les actions futures libres des créatures raisonnables. De fide.

Le concile du Vatican déclare : « Omnia enim nuda et aperta sunt oculis ejus (*Hebr.*, IV, 13), ea etiam, quae libera creaturarum actione futura sunt » (D 1784, cfr D 3017).

La sainte Écriture atteste cette vérité très clairement, au *Ps.* 138, 3-4 : « Tu pénètres de loin ma pensée... Toutes mes voies te sont familières. » Daniel, XIII, 42 : « Dieu éternel, qui connais ce qui est caché et qui sais toutes choses avant qu'elles n'arrivent. » Jean, VI, 65 : « Jésus savait dès le début quels étaient ceux qui ne croyaient pas

d'une âme, à la manière de l'homme, fut rejetée par les Pères comme une hérésie insensée (stultissima haeresis, S. Jérôme). Sous l'influence du stoïcisme, Tertullien, partant de cette idée que tout ce qui est réel est corporel, attribue aussi aux êtres spirituels, à Dieu et à l'âme une certaine corporalité. *Adv. Praxeam*, 7 : Quis enim negabit Deum corpus esse, etsi Deus spiritus est ? Spiritus enim corpus sui generis in sua effigie.

Spéculativement l'immatérialité de Dieu se démontre du fait qu'il est l'Être pur. Comme il n'y a en Dieu aucune potentialité, et que la potentialité est essentielle pour la matière, il ne peut y avoir en Dieu aucune matière (cfr Th., S. I, 3, I et 2).

2. *Dieu est un esprit absolument simple*, c'est-à-dire qu'en Dieu il n'y a aucune composition de n'importe quelle sorte, ni de substance et d'accident, ni d'essence et d'existence, ni de nature et de personne, ni de faculté et d'activité, ni de genre et de différence spécifique. La sainte Écriture indique l'absolue simplicité de Dieu, quand elle met au même niveau les attributs de Dieu et l'Être divin. Cfr I Jean, IV, 8 : « Dieu est l'amour. » Jean, XIV, 6 : « Je suis la voie, la vérité et la vie. » Saint Augustin dit de la nature divine : « Elle est appelée simple, parce qu'elle est ce qu'elle a, sauf ce qui est dit de chaque personne par rapport à l'autre » (*De civ. Dei*, XI, 10, I).

Spéculativement l'absolue simplicité de Dieu découle de ce qu'Il est l'Être pur. Une composition de n'importe quel genre est incompatible. Car le composé est postérieur aux parties composantes et dépend d'elles. En outre le composé suppose une cause qui produit la réunion des parties et les parties sont en puissance par rapport au tout (cfr S. Th., I, 3, 7). — Admettre des différences virtuelles entre l'être divin et ses attributs, et réciproquement entre les attributs ne heurte pas l'absolue simplicité de Dieu, parce que les divers attributs ne désignent pas des parties, mais la totalité de l'Être divin, envisagé toutefois sous différents points de vue.

BIBLIOGRAPHIE : G. VERBEKE, *L'évolution de la doctrine du pneuma, du stoïcisme à saint Augustin*, P 1945. G. M. MANSER, *Das Wesen des Thomismus*, Fr/S ³1949, 491 sqq.

§ 14. L'UNITÉ DE DIEU

Il n'y a qu'un seul Dieu. De fide.

La plupart des symboles enseignent expressément l'unité de Dieu. Le symbole de Nicée-Constantinople la professe : Credo in unum Deum (D 54, 86). Le 4ᵉ concile du Latran (1215) use d'un pléonasme : Unus solus est verus Deus (D 428; cfr 1782). A ce dogme fondamental du christianisme s'opposent le polythéisme païen et le dualisme gnostique et manichéen qui admet deux principes incréés, éternels.

Qu'il n'y ait qu'*un seul* Dieu, c'est l'enseignement fondamental de l'Ancien et du Nouveau Testament (*Deutéronome*, VI, 4). Marc, XII, 29 : « Écoute Israël, Yahvé est notre Dieu, Yahvé lui seul. » Saint Paul souligne avec insistance contre le polythéisme païen la foi en un seul Dieu. *I Cor.*, VIII, 4 : « Nous savons qu'il n'existe pas réellement d'idoles dans le monde et qu'il n'y a de Dieu que le Dieu unique. » (Cfr *Actes* XIV, 14; XVII, 23; *Romains*, III, 29; *Éphésiens*, IV, 6; *I Timothée*, I, 17; II, 5). Les divinités païennes ne sont pas de vrais dieux, mais mensonge et vanité (*Jérémie*, XVI, 19) et des nullités (*Ps.* 95, 5) (cfr *Sagesse*, 13-15). Contre le dualisme gnostique et manichéen, qui rapporte à un principe mauvais tout le mal existant dans le monde, la sainte Écriture enseigne que le mal physique est causé par Dieu lui-même (*Deutéronome*, XXXII, 39; *Isaïe*, XLV, 6) et que le mal moral a sa raison dans l'abus de la liberté humaine (*Romains*, V, 12).

Les Pères basent l'unité de Dieu sur sa perfection absolue et l'unité de l'ordre dans le monde et ils la défendent contre les païens, les gnostiques et les manichéens. Tertullien réplique à Marcion : « Ce qui doit être réputé la grandeur suprême, doit exister seul et ne pas avoir d'égal, pour ne pas cesser d'être l'être le plus élevé... Comme Dieu est l'Être le plus élevé, la vérité chrétienne déclare avec raison : « Si Dieu n'est pas unique, il n'y en a pas » (*Adv. Marcionem*, I, 3). (Cfr Pasteur d'Hermas, *Mand.*, I, I; S. Irénée, *Adv. haer.*, I, 10, I; II, I-5; Tertullien, *Apol.* 17; *De praescr.* 13; Origène, *C. Celse*, I, 23; S. Jean Damascène, *De fide orth.*, I, 5).

Saint Thomas fait découler *spéculativement* l'unité de Dieu de la simplicité divine, de l'infinité de sa perfection et de l'unité du monde (S. Th., I, 11, 3).

L'histoire comparée des religions montre que l'évolution religieuse de l'humanité remonte, non pas du polythéisme vers le monothéisme, mais au contraire, *du monothéisme vers le polythéisme* (Cfr *Romains*, I, 18 sqq). On ne peut pas non plus prouver que Yahvé, jusqu'à l'époque des prophètes, était seulement le Dieu national du peuple d'Israël, si bien que, malgré le culte d'un seul Dieu, avait persisté la croyance en l'existence de plusieurs dieux (hénothéisme). « Ce n'est pas le dieu national qui est devenu le Dieu universel, mais le Dieu universel qui, au Sinaï, a conclu un traité d'alliance avec Israël » (Kalt, *Biblisches Reallexikon*, I, 721).

BIBLIOGRAPHIE : F. X. KORTLEITNER, *De polytheismi origine quae sit doctrina S. Litterarum Patrumque Ecclesiae*, In 1911. ID., *De Hebraeorum ante exilium Babylonicum monotheismo*, In 1910. J. HEHN, *Die biblische und die babylonische Gottesidee*, L 1913 (à l'Index). K. HOLZHEY, *Jahve, der Gott Israels. Sein Kampf gegen die fremden Götter von Mose bis Christus*, Mr 1936. W. SCHMIDT, *Der Ursprung der Gottesidee*, 10 tomes, Mr 1926-52.

§ 15. LA VÉRITÉ DE DIEU

On distingue une vérité ontologique, logique et morale (veritas in essendo, in cognoscendo, in dicendo et agendo).

1. La vérité ontologique de Dieu

La vérité ontologique consiste dans la conformité d'une chose avec son idée : adaequatio rei cum idea ejus sive cum intellectu. Elle est l'être des choses elles-mêmes, autant que cet être est connaissable. Ens et verum convertuntur.

Le Dieu unique est vrai Dieu au sens ontologique. De fide.

Le 4e concile du Latran et le concile du Vatican désignent Dieu comme le vrai Dieu (Deus verus), parce que lui seul répond complètement à l'idée de Dieu (cfr *Jérémie*, X, 10; Jean, XVII, 3; *I Thessal*, I, 9).

En tant que l'*ipsum esse subsistens*, Dieu est aussi *la vérité elle-même (αὐταλήθεια)*. Comme cause exemplaire et cause efficiente, Dieu donne à toutes les choses extradivines non seulement leur être, mais aussi leur possibilité de connaissance. Chaque être créé est la réalisation d'une idée divine qui est saisie et pensée par l'esprit créé. Comme dans l'esprit de Dieu se trouvent les idées de toutes les choses réelles et possibles, il est *la vérité totale (παναλήθεια)*. Comme l'être de Dieu est infiniment au-dessus de tout être créé, sa vérité surpasse aussi la vérité et la faculté de connaissance des choses créées; ainsi est-Il *la vérité suprême (ὑπεραλήθεια)*.

2. La vérité logique de Dieu

La vérité logique consiste dans l'accord de l'intelligence avec l'être : adaequatio intellectus cum re. La perfection de la connaissance de la vérité dépend de la perfection de l'intelligence.

Dieu possède une intelligence infinie. De fide.

Suivant la définition du concile du Vatican, Dieu est « infini en intelligence » (intellectu infinitus) (D 1782). *Ps.* 146, 5 : « Son intelligence n'a point de limites » (cfr *Ps.* 43, 22; 93, 11; 138, 1-6). L'objet

de la connaissance divine est l'Être divin. C'est en lui-même que Dieu connaît, comme dans leur cause, toutes les choses extradivines. Puisqu'en Dieu le sujet, l'objet et l'acte de connaissance sont identiques, il en résulte que Dieu est la vérité logique absolue. Ainsi est écartée de Dieu toute erreur (qui nec falli potest D 1789).

La vérité divine absolue est la source de toute connaissance humaine, naturelle et surnaturelle, de la vérité. L'intelligence créée est une image de l'intelligence divine incréée. C'est dans cette intelligence que prennent naissance aussi bien les principes supérieurs immuables de connaissance qui sont implantés par la nature dans l'esprit créé, que les vérités révélées surnaturelles que Dieu a communiquées, dans un acte particulier de condescendance, à l'esprit créé (D 1797).

3. La vérité morale de Dieu

La vérité morale comprend la *véracité* (veritas in dicendo) et la *fidélité* (veritas in agendo). La véracité est l'accord de la parole avec l'intelligence : adaequatio sermonis cum intellectu. La fidélité est l'accord de l'action avec la parole : adaequatio actionis cum sermone.

a) Dieu est absolument véridique. De fide.

Le concile du Vatican dit de Dieu qu'Il ne peut pas tromper (qui......... nec fallere potest) (D 1789). Cfr D 1782 : omni perfectione infinitus. La sainte Écriture atteste la véracité de Dieu et l'incompatibilité du mensonge avec son essence. Jean, VIII, 26 : « Celui qui m'a envoyé est véridique. » *Tite*, I, 2 : « Dieu qui ne ment pas. » *Hébreux*, VI, 18 : « Dieu ne peut mentir » (cfr *Romains*, III, 4).

b) Dieu est absolument fidèle. De fide.

Cfr D 1789, 1782. *Ps.* 144, 13 : « Yahvé est fidèle dans toutes ses paroles. » *II Timothée*, II, 13 : « Si nous sommes infidèles, lui demeure fidèle; car il ne peut se renier lui-même. » Matthieu, XXIV, 35 : « Le ciel et la terre passeront, mais mes paroles ne passeront pas. » Cfr S. Augustin, *Enarr. in Ps.* 123, 2 : Veritas enim (divina) nec falli potest nec fallere.

BIBLIOGRAPHIE : M. GRABMANN, *Der göttliche Grund menschlicher Wahrheitserkenntnis nach Augustinus und Thomas von Aquin*, Mr 1924.

§ 16. LA BONTÉ DE DIEU

1. La bonté ontologique de Dieu

Tout comme la vérité ontologique est l'Être en fonction de l'intelligence, de même la bonté ontologique est l'Être en fonction de la volonté : Bonum est ens in quantum est appetibile. Une chose est bonne en soi (bonum quod), si elle possède les perfections correspondant à sa nature, une chose est relativement bonne (bonum cui), si elle est propre à perfectionner les autres (bonum est diffusivum sui).

Dieu est la bonté ontologique absolue en lui-même et relativement aux créatures. De fide.

Le concile du Vatican enseigne que Dieu est infini en toute perfection (omni perfectione infinitus) (D 1782) et que, dans la création, il communique ses biens aux créatures (per bona, quae creaturis impertitur) (D 1783).

En tant que l'*ipsum esse subsistens*, Dieu est la bonté essentielle ou la bonté même (*αὐταγαθότης*, ipsa bonitas). En tant que cause première de toutes les créatures et de tous les biens créés, Dieu est la bonté universelle (*παναγαθότης*, bonum universale). A cause de la distance infinie entre la bonté divine et la bonté créée, Dieu est le souverain bien (*ὑπεραγαθότης*, summum bonum). Dieu seul est la bonté substantielle (Luc, XVIII, 19 : « Personne n'est bon sinon Dieu seul »). Les créatures ne possèdent qu'une bonté dérivée, communiquée (*I Timothée*, IV, 4 : « tout ce que Dieu a créé est bon »). La bonté ontologique absolue de Dieu est la raison de sa félicité infinie. En se connaissant lui-même et en s'aimant comme le bien suprême, il est infiniment heureux dans la possession et la jouissance de lui-même.

Dieu est la bonté ontologique absolue par rapport aux créatures, en tant qu'il est la cause exemplaire, efficiente et finale de toute chose. *Romains*, XI, 36 : « C'est de Lui, par Lui, pour Lui que sont toutes choses. »

2. La bonté morale (sainteté) de Dieu

La bonté morale ou sainteté consiste dans l'absence du péché et dans la pureté de la conduite morale. La raison dernière de l'absence du péché et de la pureté morale repose dans l'accord de la volonté avec la loi morale.

Dieu est la bonté morale ou sainteté absolue. De fide (D 1782).

La liturgie glorifie Dieu au *Sanctus* de la messe comme le Dieu saint. La sainte Écriture atteste la sainteté de Dieu au sens négatif

et au sens positif. *Deutéronome*, XXXII, 4 : « Un Dieu fidèle, sans fraude. » *Ps.* 5, 5 : « Tu n'es pas un Dieu, ami de l'injustice. » *Ps.* 76, 14 : « O Dieu, ta voie est sainte. » *Isaïe*, VI, 3 : « Saint, saint, saint est Yahwé des armées. Toute la terre est pleine de sa gloire. » Le mot « saint » (kadosch = séparé du profane) n'exprime pas seulement la sublimité de Dieu au-dessus de toutes les choses créées (sainteté objective), mais aussi sa souveraineté au-dessus de tout péché (sainteté subjective), ainsi que le montre l'antithèse entre la sainteté de Dieu et l'impureté du prophète (VI, 5-7). La triple répétition signifie que Dieu est saint au plus haut degré c'est-à-dire absolument. L'abîme immense entre le Dieu saint et l'homme pécheur est indiqué par l'expression employée par Isaïe et dans les psaumes (70, 22; 77, 41) pour désigner Dieu : « Le Saint d'Israël ».

Dieu est la sainteté substantielle, parce que sa volonté est identique à la loi morale. L'absence du péché en Dieu n'est donc pas simplement le fait de l'exemption du péché (impeccantia), mais une impossibilité métaphysique de commettre le péché (impeccabilitas).

3. La bonté bienveillante de Dieu (benignitas)

Dieu est la bénignité absolue. De fide (D 1782).

La bénignité de Dieu se manifeste en ce que, par pure bienveillance, il comble les créatures d'innombrables bienfaits naturels et surnaturels et ainsi les fait participer à sa bonté (création, providence, rédemption, sanctification) (cfr Matthieu, VI, 26 sqq; *Ps.* 144, 15 et 16; Jean, III, 16; *Romains*, VIII, 32).

APPENDICE : *La beauté de Dieu.*

Dieu est la beauté absolue (cfr D 1782). Dieu réunit en lui-même, d'une manière parfaite, les trois éléments qui, selon saint Thomas, (S. Th., I, 39, 8) appartiennent à la définition du beau :

a) *integritas* sive perfectio, Dieu est absolument parfait; *b*) *debita proportio* sive consonantia : Dieu, malgré la plénitude infinie de son être, est absolument simple; *c*) *claritas :* Dieu, en tant qu'esprit pur et absolument simple est l'Être le plus clair et le plus lumineux. Sa beauté est une beauté par essence, embrassant et surpassant infiniment toute la beauté des créatures. Suivant *Sagesse*, XIII, 3-5 on peut

conclure de la beauté des créatures à la beauté encore bien plus grande du Créateur. Cfr *Ps.* 95, 6 : « La majesté et la splendeur l'environnent, la force et la magnificence remplissent son sanctuaire » (cfr *Ps.* 103, 1; *Sagesse*, VII, 29; S. Augustin, *Conf.*, X, 27, 38; XI, 4, 6,

BIBLIOGRAPHIE : F. X. KORTLEITNER, *Quid sanctitas in Vetere Testamento valeat*, In 1939. H. KRUG, *De pulchritudine divina*, Fr 1902. J. GUMMERSBACH, *Unsündlichkeit und Befestigung in Gnade nach der Lehre der Scholastik mit besonderer Berücksichtigung des Suarez*, Fr 1933. A. HORVATH, *Heiligkeit und Sünde im Lichte der thomistischen Theologie*, Fr/S 1943.

§ 17. L'IMMUTABILITÉ DE DIEU

N'est pas immuable tout ce qui passe d'un état à un autre. Toute créature, par suite de son caractère fini, est sujette au changement.

Dieu est absolument immuable. De fide.

Le 4e concile du Latran et le concile du Vatican enseignent que Dieu est immuable (incommutabilis) (D 1428, 1782). La sainte Écriture écarte de Dieu tout changement et lui attribue positivement l'immutabilité absolue. Jacques, I, 17 : « Il ne connaît ni vicissitudes ni ombre de changement. » *Ps.* 101, 27-28 : « Eux (les cieux) passeront, mais toi, tu demeureras. Car tous s'useront comme un vêtement. Comme un manteau tu les changeras et ils seront changés. Mais toi, tu restes toujours le même et tes années n'auront point de fin. » Cfr *Ps.* 32, 111; *Isaïe*, XLVI, 10; *Hébreux*, VI, 17; Malachie, III, 6 trouve dans le nom divin de Yahwé la raison de l'immutabilité absolue de Dieu : « Moi, Yahwé, je ne change pas. » A l'immutabilité de Dieu s'unissent toutefois la vie et l'activité. Cfr *Sagesse*, VII, 24, 27; Saint Augustin affirme : « Novit quiescens agere et agens quiescere (*De civ. Dei*, XII, 17, 2).

Les Pères écartent de Dieu toute variabilité. Tertullien souligne que l'incarnation du Verbe n'a entraîné avec elle aucune transformation ni aucun changement de Dieu : « Du reste on doit regarder Dieu comme immuable et invariable, parce qu'il est éternel » (*Adv. Praxeam*, 27). Origène oppose à la doctrine stoïcienne de la corporalité et par voie de conséquence de la mutabilité de Dieu la doctrine chrétienne de l'immutabilité absolue divine et la démontre par la sainte Écriture (*Ps.* 101, 28; Malachie, III, 6); de même il rejette l'objection de Celse suivant lequel la descente de Dieu parmi les hommes

comporte un changement en pire (Contre *Celse*, I, 21; IV, 14). Saint Augustin déduit l'immutabilité divine de la plénitude absolue de l'Être divin, exprimée par le nom de Yahvé : « L'Être est un nom d'immutabilité. Car tout ce qui change cesse d'être ce qu'il était et commence à être ce qu'il n'était pas. Seul Celui qui ne change pas a l'être vrai, l'être pur, l'être absolu » (*Sermo*, VII, 7).

Saint Thomas base l'immutabilité absolue de Dieu sur son *actus purus*, son absolue simplicité et sa perfection infinie. Le changement inclut la potentialité, la composition et l'imperfection, et est par conséquent inconciliable avec Dieu, l'*actus purus*, l'Être absolument simple et absolument parfait (S. Th., I, 9, 1).

Quand Dieu agit à l'extérieur, par exemple, dans la création du monde, il ne se livre pas à une activité nouvelle, mais c'est seulement un nouvel effet de la décision divine éternelle qui se manifeste. La décision de la création est éternelle et immuable comme l'Être divin, avec qui elle est réellement identique; c'est seulement l'effet de cette décision, le monde créé, qui est dans le temps et soumis au changement (Cfr S. Augustin, *De civ. Dei*, XII, 17, 2).

§ 18. L'ÉTERNITÉ DE DIEU

L'éternité est une durée sans commencement ni fin, sans avant ni après, un « maintenant permanent » (nunc stans). L'essence de l'éternité est l'absence absolue de succession. Boèce en a donné la définition classique : Aeternitas est interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio (*De consol. phil.*, V, 6). Il faut distinguer de l'éternité au sens strict l'*aevum* ou l'*aeviternitas*, c'est-à-dire la durée des esprits créés qui ont un commencement mais pas de fin et ne sont soumis à aucun changement dans leur substance (absence relative de succession).

Dieu est éternel. De fide.

Le dogme affirme que Dieu possède l'Être divin sans commencement ni fin et sans succession dans un présent continuel, non divisé. Le Symbole Quicumque déclare : Aeternus Pater, aeternus Filius, aeternus Spiritus Sanctus et tamen non tres aeterni sed unus aeternus (D 39). Le 4e concile du Latran et le concile du Vatican donnent à Dieu le qualificatif d' « éternel » (D 428, 1782).

La sainte Écriture atteste les différents éléments de l'éternité divine. Le manque de commencement et de fin est exprimé dans le *Ps.* 89, 2 : « Avant que les montagnes fussent créées, avant que tu eusses engendré la terre et le monde, d'éternité en éternité, tu es toujours le même, ô Dieu. » Le manque absolu de succession est attesté au *Ps.* 2, 7 : « Yahvé m'a dit : tu es mon Fils, c'est moi qui t'ai engendré aujourd'hui. » Jean, VIII, 58 : « Avant qu'Abraham parût, je suis. » (Cfr *Ps.* 101, 27-28; 89, 4; *II Pierre*, III, 8).

Les Pères affirment expressément l'éternité de Dieu, dans leur polémique contre le paganisme qui connaissait des généalogies de dieux. (Cfr Aristide, *Apol.*, I, 4; Tatien, *Or.*, IV, 3; Athénagore, *Suppl.*, X; S. Irénée, *Adv. haer.*, II, 34, 2). Saint Augustin explique l'éternité de Dieu comme une présence continuelle : « L'éternité de Dieu est son essence même, qui n'a rien de variable en elle. Il n'y a en elle rien de passé, comme s'il n'était plus, rien de futur, comme s'il n'était pas encore. Il n'y a que le présent « est » (*Enarrat. in psalmos* 101, II, 10).

Spéculativement l'éternité de Dieu repose sur son absolue immutabilité. La raison dernière de l'éternité divine est la plénitude absolue de l'Être en Dieu, qui exclut toute potentialité et par là toute succession (S. Th., I, 10, 2-3).

BIBLIOGRAPHIE : F. BEEMELMANS, *Zeit und Ewigkeit nach Thomas von Aquin*, Mr 1914.

§ 19. L'IMMENSITÉ DE DIEU ET SON OMNIPRÉSENCE

L'immensité signifie la négation de toute limitation dans l'espace; l'omniprésence exprime les relations de Dieu avec l'espace réel. L'immensité est un attribut négatif et absolu, l'omniprésence est un attribut positif et relatif.

1. L'immensité de Dieu

Dieu est immense. De fide.

Le Symbole Quicumque déclare : Immensus Pater, immensus Filius, immensus Spiritus Sanctus, sed tamen non tres immensi, sed unus immensus (D 39). Le 4e concile du Latran et le concile du Vatican donnent à Dieu l'attribut d' « immense » (D 428, 1782).

La sainte Écriture atteste que Dieu est au-dessus de toutes les mesures de l'espace. L'univers ne suffit pas à le contenir. *III Rois*, VIII, 27 : « Le ciel et les cieux des cieux ne peuvent te contenir, encore bien moins cette maison que j'ai bâtie. » Isaïe, LXVI, 1 : « Le ciel est mon trône et la terre l'escabaut de mes pieds » (cfr Job, XI, 7-9).

Les Pères appellent Dieu insaisissable, incirconscrit, non mesurable (*ἀχώρητος, ἀπερίγραπτος*, immensus, incircumscriptus). Cfr Pasteur d'Hermas, *Mand.*, I, 1 : « En premier lieu, crois qu'il n'y a qu'un Dieu...... qui contient tout, tandis que lui seul est insaisissable. » (Cfr Athénagore, *Suppl.*, X; S. Irénée, *Adv. haer.*, II, 30, 9).

Spéculativement l'immensité de Dieu repose sur sa plénitude d'être infinie. Celle-ci ne permet aucune limitation, pas même par une limite de 'espace.

2. L'omniprésence de Dieu

a) Réalité de l'omniprésence

Dieu est présent partout dans l'espace créé. De fide.

L'omniprésence de Dieu est un objet de l'enseignement dogmatique ordinaire et général; elle est contenue dans le dogme de l'immensité divine comme la partie dans le tout. La sainte Écriture dépeint de façon imagée l'omniprésence de Dieu dans le *Ps.* 138, 7 sqq : « Où donc irais-je pour me dérober à ton esprit, où fuirais-je pour me cacher de ta face ? Monterai-je jusqu'aux cieux, tu y es; descendrai-je au schéol, te voici encore. Que je prenne les ailes de l'aurore et que j'aille habiter par-delà l'océan, là même je me sentirai conduit par ta main et soutenu par ta droite. » Jérémie, XXIII, 24 : « N'est-ce pas moi qui remplis le ciel et la terre, dit Yahvé. » *Actes*, XVII, 27-28 : « Il n'est pas loin de chacun de nous : car c'est en lui que nous avons la vie, le mouvement et l'être » (cfr *Deutéronome*, IV, 39; *Sagesse*, VII, 24; VIII, 1.

Clément de Rome, invite à la crainte de Dieu, en faisant allusion à son omniprésence : « Où donc fuir ? Où se retirer loin de Celui qui embrasse tout ce qui existe ? » (*Cor.*, XXVIII, 4). (Cfr Théophile d'Antioche, *Ad Autolycum*, II, 3; Minucius Felix, *Octavius*, XXXII, 7; S. Cyprien, *De dom. or.*, IV). La première monographie sur la présence substantielle de Dieu dans le monde entier et toutes ses parties et, en même temps, sur l'habitation de Dieu dans l'âme des justes, a été écrite par saint Augustin dans le *Liber de praesentia Dei ad Dardanum* (= Ep. 178).

Saint Thomas fonde l'omniprésence de Dieu *spéculativement* sur le fait que Dieu est la cause première et universelle. En tant que cause première de l'existence, il est présent au plus intime de chaque chose, tant que celle-ci existe. (S. Th., I, 8, 1).

b) Précision sur l'omniprésence

Les théologiens distinguent, depuis Pierre Lombard (*Sent.*, I, 37, 1), dans l'omniprésence de Dieu : une présence dynamique (per potentiam), une présence intellectuelle (per scientiam) et une présence substantielle (per essentiam). Par cette dernière présence, Dieu se trouve dans toutes les choses, et aussi dans les êtres spirituels (anges, démons, âmes humaines), en tant que cause première directe de leur existence (cfr S. Th., I, 8, 3). On peut préciser la présence substantielle de Dieu comme une présence *réplétive*, c'est-à-dire que l'Être divin tout entier remplit tout l'espace créé et chacune de ses parties.

Mais, à cause de la simplicité absolue de Dieu, l'omniprésence réplétive ne doit pas être comprise comme une expansion ou diffusion infinie de la substance divine, au sens panthéistique.

A côté de cette présence universelle naturelle de Dieu, il y a encore une présence particulière *surnaturelle* de Dieu, qui consiste dans le fait que Dieu déploie une activité particulière et surnaturelle, par sa grâce, dans l'âme du juste (Jean, XIV, 23; *I Cor.*, III, 16; VI, 19), dans son temple (*Ps.* 131, 13-14) et dans le ciel (Matthieu, VI, 9). Unique, en son genre, est l'habitation de Dieu dans l'humanité du Christ, par l'union hypostatique (*Colossiens*, II, 9 : « En lui habite corporellement toute la plénitude de la divinité »).

BIBLIOGRAPHIE : L. OTT, *Untersuchungen zur theologischen Briefliteratur der Frühscholastik*, Me 1937, 188-213. A. FUERST, *An Historical Study of the doctrine of the omnipresence of God in Selected Writings between* 1220-1270, Wa 1951.

CHAPITRE II

Les attributs de l'activité divine

Nous trouvons la forme la plus parfaite de l'activité divine dans les fonctions spirituelles de la connaissance et de la volonté. Elles se trouvent en Dieu au degré le plus parfait. Par suite, Dieu possède la vie au degré le plus élevé. S. Th., I, 18, 3 ad 3 : Sicut Deus est ipsum suum esse et suum intelligere, ita est suum vivere.

Le concile du Vatican désigne Dieu comme le Dieu vivant (Deus vivus). La sainte Écriture parle souvent du Dieu vivant et de la vie divine. Dieu renforce ses affirmations au moyen de l'expression : « Aussi vrai que je vis. » Le peuple d'Israël, pour jurer, emploie cette formule : « Aussi vrai que Yahvé est vivant. » Jésus se désigne lui-même comme la vie. Jean, XIV, 6 : « Je suis la voie, la vérité et la vie » (cfr Jean, V, 26; I Jean, V, 20).

Saint Augustin base la perfection de la vie divine sur son identité avec l'Être divin. *De Trin.*, VI, 10, 11 : « Dans le Fils de Dieu se trouve la vie, la première et la plus haute. Pour lui, la vie n'est pas une chose et l'Être une autre; mais l'Être et la vie sont une seule et même chose. « De même que Dieu est pour les créatures la cause première de l'être, de même est-Il aussi pour elles la cause première de la vie. *Ps.* 35, 10 : « En toi est la source de la vie. » *Actes*, XVII, 25 : « Il donne à tous vie, souffle et toutes choses. »

I. LA CONNAISSANCE OU SCIENCE DIVINE

§ 20. LA PERFECTION DE LA SCIENCE DIVINE

1. *La science divine est infinie.* De fide.

Le concile du Vatican dit de Dieu que sa faculté de connaissance est infinie (intellectu infinitus) (D 1782). La sainte Écriture désigne Yahvé comme le Dieu de la connaissance (Deus scientiarum, I Samuel, II, 3) et dit de lui que sa sagesse est sans mesure : Sapientiae ejus non est numerus (*Ps.* 146, 5; cfr *Ps.* 138, 6; *Romains*, XI, 33).

Spéculativement l'infinité de la science divine se laisse établir :

a) par la réalité de l'*intelligence créée*. En effet, d'après les rapports de cause à effet, cette éminente perfection de la créature doit être contenue en Dieu en tant que sa cause première et à un degré infini;

b) par l'ordre et *la finalité* qui se trouvent dans le monde et qui supposent un Créateur et un Guide extrêmement intelligent;

c) par l'absolue *immatérialité de Dieu*; en effet l'immatérialité est la base de la connaissance et le degré de la faculté de connaissance est déterminé par le degré d'immatérialité. Cfr S. Th., I, 14, 1 : Cum Deus sit in summo immaterialitatis, sequitur, quod ipse sit in summo cognitionis.

2. La connaissance de Dieu est absolument *actuelle.*

Comme Dieu est *Acte pur*, il n'y a dans sa science ni passage de la puissance à l'acte, ni habitus ni succession ni progrès du connu vers l'inconnu. La science divine n'est ni potentielle, ni habituelle, ni successive, ni discursive. Dieu connaît tout par un acte unique indivisible (simplici intuitu) (cfr S. Th., I, 14, 7).

3. La science de Dieu est *substantielle.*

Dieu *possède* non seulement une activité de connaissance, mais il *est* sa connaissance elle-même. Sa connaissance est, par suite de son absolue simplicité, réellement identique avec son Être. Cfr S. Th., I, 18, 3 ad 2 : Deus est suum intelligere. S. Th., I, 14, 4 : Intelligere Dei est ejus substantia.

4. La science de Dieu est *compréhensive.*

De la puissance infinie de sa connaissance il résulte qu'il épuise complètement sa faculté infinie de connaissance et ainsi se comprend lui-même. Cfr S. Th., I, 14, 3 : Tanta est virtus Dei in cognoscendo, quanta est actualitas ejus in existendo...... Unde manifestum est, quod tantum seipsum cognoscit, quantum cognoscibilis est. Et propter hoc seipsum perfecte comprehendit. La sainte Écriture atteste le caractère compréhensif de la science divine dans la *I Cor.*, II, 10 : « L'Esprit scrute tout, jusqu'aux profondeurs divines. » (Cfr Matthieu, XI, 27).

5. La science de Dieu est *indépendante des choses extradivines*. L'intelligence divine n'est pas déterminée de l'extérieur à la connaissance, mais de l'intérieur par sa propre essence. Les objets extradivins ne sont pas la *causa determinans*, mais le *terminus* de la connaissance divine. Dieu ne connaît pas non plus les objets extérieurs à l'aide d'images venue du dehors (species intelligibiles), car une intelligence qui connaît à l'aide d'une image différente d'elle-même se trouve en rapport avec elle, comme la puissance avec l'acte. Mais Dieu est l'Acte pur. Cfr S. Th., I, 14, 4 : « In Deo intellectus intelligens et id quod intelligitur, et species intelligibilis et ipsum intelligere sunt omnino unum et idem. »

Dieu connaît les choses extérieures dans son Être propre, attendu qu'il est pour les choses réelles cause exemplaire et cause efficiente, et pour les choses simplement possibles cause exemplaire. En connaissant d'une manière exhaustive sa causalité, il connaît aussi tous les effets qui en découlent ou peuvent en découler, et d'une manière aussi compréhensive que lui-même. I Jean, I, 5 : « Dieu est lumière et en lui il n'y a point de ténèbres. »

BIBLIOGRAPHIE : C. M. SCHNEIDER, *Das Wissen Gottes nach der Lehre des hl. Thomas von Aquin*, 4 tomes, Ra 1884-86.

§ 21. OBJET ET DIVISION DE LA SCIENCE DIVINE

1. La connaissance que Dieu a de lui-même (scientia contemplationis)

L'objet primaire et formel de la science divine est Dieu lui-même.

Dieu se connaît lui-même *immédiatement*, sans un *medium in quo* (c'est-à-dire un objet par la connaissance duquel on arrive à la connaissance d'un autre). Le *medium sub quo* (lumen rationis) et le *medium quo* (= species intelligibilis) sont, dans l'acte de l'autoconnaissance divine, identiques avec l'Être divin. Cfr S. Th., I, 14, 2 : Deus se per seipsum intelligit.

2. La connaissance divine des choses extérieures

L'objet matériel et secondaire de la science divine, ce sont les choses en dehors de Dieu. Elles se divisent en choses simplement possibles, en choses réelles et en choses futures conditionnelles.

a) Dieu connaît toutes les choses simplement possibles (scientia simplicis intelligentiae). De fide.

Sur la doctrine de l'Église au concile du Vatican, cfr D 1782 : intellectu infinitum. La sainte Écriture nous dit que Dieu sait tout, donc aussi le possible. Esther, XIV, 14 : « Seigneur, tu sais tout. *I Cor.*, II, 10 : « L'Esprit (de Dieu) scrute tout, jusqu'aux profondeurs divines ». Dieu, en connaissant son imitabilité infinie et sa toute-puissance, y saisit le domaine entier du possible (S. Th., I, 14, 9).

b) Dieu connaît toute réalité finie dans le passé, le présent et l'avenir (scientia visionis). De fide.

Sur l'enseignement de l'Église au concile du Vatican, cfr D 1782. La sainte Écriture atteste l'universalité de la science divine en de nombreuses formules. *Ecclésiastique*, XXIII, 29 (G 20) : « Avant d'être créées, toutes choses lui étaient connues et tout autant après leur achèvement. » La Providence divine, qui s'étend aux plus petites choses, suppose une connaissance aussi étendue. Cfr *Ps.* XIV, 6, 4 : Il sait le nombre des étoiles, il les appelle toutes par leur nom. » *Ps.* 49, 11 : « Je connais tous les oiseaux du ciel » (Job, XXVIII, 24; *Ecclésiastique*, I, 2 sqq; Matthieu, VI, 26 sqq; X, 29-30). La sainte Écriture attribue aussi à Dieu *la connaissance des cœurs* (cardiognose). *Actes*, XV, 8 : « Dieu qui connaît les cœurs. » *Ps.* 7, 10 : « Tu sondes les cœurs et les reins. » *I Chroniques*, XX, 9 : « Yahvé explore tous les cœurs et connaît toute pensée intime » (cfr *Ps.* 68, 6; 138, 1-6). La connaissance des cœurs est un privilège exclusif de Dieu. *III Rois*, VIII, 39 : « Toi seul, tu connais le cœur de tous les enfants des hommes. » Pour les hommes au contraire, le cœur humain est insondable (Jérémie, XVII, 9; cfr Clément de Rome, *Cor.*, XXI, 3, 9; XXVII, 6; XXVIII, 1).

En contemplant sa force créatrice infinie dans la compréhension de lui-même, Dieu y reconnaît tout ce à quoi sa puissance s'étend réellement, comme cause principale efficiente, c'est-à-dire toute la réalité. La différence entre le passé, le présent et l'avenir n'existe pas dans la connaissance divine, car pour Dieu tout est présent.

Dans sa scientia visionis Dieu prévoit aussi avec une certitude infaillible les actions futures libres des créatures raisonnables. De fide.

Le concile du Vatican déclare : « Omnia enim nuda et aperta sunt oculis ejus (*Hebr.*, IV, 13), ea etiam, quae libera creaturarum actione futura sunt » (D 1784, cfr D 3017).

La sainte Écriture atteste cette vérité très clairement, au *Ps.* 138, 3-4 : « Tu pénètres de loin ma pensée... Toutes mes voies te sont familières. » Daniel, XIII, 42 : « Dieu éternel, qui connais ce qui est caché et qui sais toutes choses avant qu'elles n'arrivent. » Jean, VI, 65 : « Jésus savait dès le début quels étaient ceux qui ne croyaient pas

et quel était celui qui devait le trahir. » Les Pères en appellent de préférence aux prophéties. *Tertullien*, Adv. Marc, II, 5 : « Que dirai-je de sa prescience, puisqu'elle a autant de témoins qu'elle a fait de prophètes ? »

Prescience divine et liberté humaine. Le dogme de la certitude infaillible de la prescience divine des actions libres futures ne supprime pas le dogme de la liberté humaine, (D 815). Les Pères invoquent le caractère éternel de la science divine et en déduisent que la prescience divine impose aussi peu une nécessité aux actions futures que la mémoire humaine aux actions passées. Cfr S. Augustin, *De libero arbitrio*, III, 4, 11 : « De même que, par ta mémoire, tu n'imposes pas une nécessité aux événements du passé, de même Dieu, par sa prescience, n'en impose pas non plus aux événements de l'avenir. » La théologie *spéculative* distingue entre la *necessitas antecedens*, qui précède l'action et supprime la liberté, et la *necessitas consequens* qui suit l'action et par conséquent ne touche pas à la liberté. Cette dernière résulte, d'après le principe de contradiction, de la réalité d'une action (ce qui est réel ne peut pas être non réel). Les actions libres futures prévues par Dieu se produisent infailliblement et nécessairement, non pas avec la *necessitas antecedens*, mais avec la *necessitas consequens*. — Saint Thomas utilise, dans le même sens, la distinction entre la *necessitas consequentis* et la *necessitas consequentiae*. La première signifie qu'un effet résulte nécessairement d'une cause; la dernière exprime une nécessité logique, telle qu'elle existe, par exemple, entre les prémisses et la conclusion d'un syllogisme. Dans notre cas, si Dieu, dans sa science intemporelle, voit quelque chose de présent, alors inévitablement, d'après le principe de contradiction, elle arrivera réellement (Cfr S.c.G., I, 67; *De veritate*, XXIV, 1 ad 13.)

c) Dieu connaît aussi d'avance avec une certitude infaillible les futurs conditionnels libres (scientia futuribilium). Sententia communis.

On entend par là des actions libres futures qui ne se produiront jamais, mais qui se produiraient, si certaines conditions étaient remplies. Les Molinistes appellent cette science divine *scientia media*, parce qu'elle se trouve au milieu, entre la *scientia necessaria* (ou naturalis) avec laquelle Dieu connaît ce qui est indépendant de sa volonté libre, c'est-à-dire lui-même et ses propres idées, et la *scientia libera*, avec laquelle Dieu connaît ce qui dépend de sa volonté libre, c'est-à-dire tout ce qui existe en dehors de lui. Les Thomistes contestent qu'il s'agisse, dans la connaissance des futurs conditionnels, d'un mode particulier de la connaissance divine, précédant la libre décision de la volonté de Dieu.

Que Dieu possède la connaissance certaine des futurs libres conditionnels (futuribilia), la sainte Écriture le prouve positivement.

Matthieu, XI, 21 : «Malheur à toi, Chorazeim! Malheur à toi, Bethsaïde! Car si les miracles accomplis parmi vous l'avaient été à Tyr et à Sidon, il y a longtemps que, sous le sac et la cendre, elles auraient fait pénitence » (cfr I Samuel, XXIII, 1-13; *Sagesse*, IV, 11).

Les Pères attestent la prescience divine des futurs conditionnels, quand ils enseignent que Dieu n'exauce pas toujours nos demandes de biens temporels, pour empêcher leur mauvais usage ou bien que Dieu laisse mourir prématurément un homme pour le préserver de la perte éternelle. Cfr le traité de S. Grégoire de Nysse : De infantibus qui premature abripiuntur.

Spéculativement la prescience divine des futurs conditionnels se démontre par la perfection infinie de la science divine, par l'infaillibilité de la divine Providence et par la pratique de la prière dans l'Église.

BIBLIOGRAPHIE : K. KOLB, *Menschliche Freiheit und göttliches Vorherwissen nach Augustin*, Fr 1908. A. D'ALÈS, *Providence et libre arbitre*, P 1927.

§ 22. LE MOYEN DE LA PRESCIENCE DIVINE DES ACTIONS LIBRES DES CRÉATURES RAISONNABLES

Le moyen de connaissance dans lequel Dieu voit d'avance, de toute éternité, avec une certitude infaillible, tous les objets extérieurs à lui ainsi que les actions libres, futures, réelles et conditionnelles, est sa propre essence. Mais sur la question : *comment* Dieu voit-il d'avance, dans sa propre essence, les actions libres futures, les opinions sont divergentes.

a) D'après *Bellarmin* († 1621), la prescience divine des actions libres des créatures raisonnables est fondée sur ce fait que Dieu a une *cognitio supercomprehensiva* de la volonté créée. La volonté créée est la cause première des actes libres. Si Dieu connaît parfaitement la cause première, il connaît aussi en elle les effets qui en résultent. Il faut objecter à cette explication que la connaissance supercompréhensive de la volonté libre n'établit qu'une prévision *moralement* certaine des actes libres futurs. Mais la prescience divine est *absolument* certaine.

b) Le *thomisme*, d'après l'opinion scientifiquement fondée du théologien dominicain, Dominique Banez († 1604), enseigne que Dieu connaît les actes futurs libres dans les décrets éternels de sa volonté : les actes absolument futurs dans des décrets absolus, et les actes futurs conditionnels dans des décrets conditionnels ou hypothétiques. Dieu a, de toute éternité, fixé dans les décrets de sa volonté, l'ensemble de l'ordre universel, même relativement aux créatures libres. La réalisation des décrets éternels divins se produit dans le temps, du fait que Dieu, par une *détermination physique*, la *praemotio physica*, pousse infailliblement les créatures aux actes voulus par lui, mais d'une manière correspondant à la nature des créatures, de telle sorte que les créatures privées de raison agissent par nécessité et les créatures douées de

raison avec liberté. Dans ses décrets éternels Dieu prévoit, avec une infaillible certitude, les actes futurs libres des créatures prédéterminés par lui.

c) Le *molinisme*, fondé par le théologien jésuite Louis Molina († 1600), explique la prescience divine infaillible des actes futurs libres, en recourant à la *scientia media* qui précède compréhensivement, et non pas temporellement, les décrets de la volonté divine et est indépendant d'eux. Par la *scientia simplicis intelligentiae*, Dieu connaît, de toute éternité, comment chaque créature raisonnable peut agir dans toutes les conditions possibles (1er degré). Par la *scientia media*, il connaît comment, dans toutes les conditions possibles, au cas où elles se réaliseraient, chaque créature raisonnable agirait (2e degré). A la lumière de la *scientia media*, il décide alors, en pleine liberté, de réaliser des conditions parfaitement déterminées. Il connaît alors, par la *scientia visionis*, avec une certitude infaillible, comment la créature agira, en fait, dans ces conditions (3e degré).

Appréciation

Le *thomisme* met très efficacement en relief l'idée de la causalité universelle et de la domination suprême de Dieu au-dessus de toutes les choses créées, mais il tient moins compte du fait de la liberté humaine. Il est difficile de concilier la praemotio physica avec la liberté humaine. Le *molinisme*, par contre, insiste sur la liberté humaine, mais met moins en évidence la causalité universelle et l'indépendance absolue de Dieu. Le *comment* de la scientia media, qui forme la base de tout le système, demeure inexpliqué.

BIBLIOGRAPHIE : G. von Holtum, *S. Thomae doctrina de cognitione Dei quoad actus liberos in sua causalitate et aeternitate, Xenia Thomistica*, R 1925, II, 65-96. H. Schwamm, *Magistri Joannis de Ripas OFM doctrina de praescientia divina*, R 1930. Id., *Robert Cowton OFM über das göttliche Vorherwissen*, In 1931. Id., *Das göttliche Vorherwissen bei Duns Scotus und seinen ersten Anhängern*, In 1934. J. Groblicki, *De scientia Dei futurorum contingentium secundum S. Thomam ejusque primos sequaces*, Cracovie 1938. H. Bulang, *De praescientia divina apud Lychetum, Cajetanum et Köllin*, Ant 24 (1949), 407-438. O. Becker, *Die Gnadenlehre des Duns Scotus nach den theologischen Disputationen des Bartholomaeus Mastrius*, Oberlahnstein 1949. P. Schmitt, *Die Lehre des hl. Thomas von Aquin vom göttlichen Wissen des zukünftig Kontingenten bei seinen grossen Kommentatoren*, N 1950.

§ 23. LA SCIENCE DIVINE, CAUSE PREMIÈRE DES CHOSES

1. Sagesse créatrice

De même que la pensée de l'artiste illumine et dirige sa volonté et son activité dans l'exécution de son œuvre, de même les idées de

Dieu, qui sont réellement identiques avec sa connaissance, illuminent et dirigent la volonté et l'activité divines dans leur action extérieure. La connaissance divine, en liaison avec la volonté divine, est la cause première (cause exemplaire et cause efficiente) de toutes les choses finies. D'après l'usage de la sainte Écriture, cette connaissance pratique divine est appelée *sagesse*. En tant que cause première de l'existence des choses, elle est sagesse créatrice. Cfr *Ps.* 103, 3, 24 : « Toutes (tes œuvres) sont faites avec sagesse. » *Proverbes*, III, 19 : « Yahvé a fondé la terre par la sagesse. » *Sagesse*, VII, 21 : « C'est la sagesse, l'ouvrière de toutes choses, qui m'a instruit. »

Parmi les Pères, *saint Augustin* particulièrement a développé le dogme des idées divines, en se basant sur l'idéologie platonicienne, qu'il christianisa en transportant dans l'esprit de Dieu les idées conçues par Platon comme des hypostases éternelles existant à côté de Dieu et en les expliquant comme des idées divines éternelles, identiques à l'Être divin, dans lesquelles Dieu connaît son imitabilité infinie par les choses finies et créées. Il considère les idées divines comme causes premières des choses. *De Trin.*, XV, 13-22 : « Toutes ses créatures, spirituelles et corporelles, Dieu les connaît, non pas parce qu'elles existent; mais, au contraire, elles existent parce qu'il les connaît. Rien en effet de ce qu'il devait créer ne lui était inconnu. C'est parce qu'il savait qu'il a créé, et ce n'est pas parce qu'il avait créé, qu'il a su. » (Cfr S. Th., I, 14, 8).

2. *Sagesse ordonnatrice*

La sagesse divine est aussi sagesse ordonnatrice (sapientia disponens), lorsqu'elle communique aux choses utilité et ordre, leur donne des lois (sagesse législatrice) et les conduit à leur but (sagesse éducatrice). *Sagesse*, XI, 21 : « Tu as tout réglé avec mesure, nombre et poids. »

3. *Sagesse gouvernante*

La sagesse divine est aussi sagesse directrice et gouvernante. Comme telle, elle coïncide avec la *Providence*. *Sagesse*, VIII, 1 : « Elle s'étend d'une limite du monde à l'autre avec force, et gouverne toutes choses excellemment. »

II. LA VOLONTÉ DIVINE

§ 24. LA PERFECTION DE LA VOLONTÉ DIVINE

1. *La volonté de Dieu est infinie.* De fide.

Le concile du Vatican enseigne que Dieu est infini dans sa volonté (voluntate infinitum) (D 1782). La sainte Écriture voit, dans la libre volonté divine, la raison dernière de l'ordre du monde. (*Ps.* 134, 6 : « Tout ce que veut Yahvé, il le fait, au ciel et sur la terre, au fond de la mer et de tous les abîmes ») et regarde la volonté de Dieu comme la norme suprême de la moralité. (Matthieu, VI, 10 : « Que ta volonté soit faite sur la terre comme au ciel »). Les Pères défendent la volonté libre de Dieu contre le fatalisme des païens.

La raison établit la perfection infinie de la volonté divine sur le fait de la volonté créée. En tant que pure perfection, la volonté de Dieu doit être affirmée formellement, mais à un degré infini. L'impératif catégorique de la loi morale évoque aussi une volonté suprême au-dessus de l'homme.

2. La volonté de Dieu, tout comme sa connaissance, est *actuelle, substantielle* et *indépendante* des choses extérieures.

Comme Dieu est Acte pur, il n'y a, dans sa volonté, ni passage de la puissance à l'acte, ni habitus, ni série d'actes volontaires isolés, mais un seul acte de volonté, sans succession. Cet acte, à cause de la simplicité absolue de Dieu, est réellement identique à l'essence divine. S. Th., I, 19, 1 : sicut suum intelligere est suum esse, ita suum velle. Les choses en dehors de Dieu ne sont pas cause déterminante, mais seulement but de la volonté divine. La plénitude absolue de l'Être de Dieu exclut l'amour de concupiscence. Le désir ardent qu'a Dieu de procurer le salut des hommes (cfr Isaïe, LXV, 2) est l'expression de son amour de bienveillance, qui se traduit par des distributions de bienfaits aux créatures.

3. Les *oassions* sont en Dieu, conformément à sa nature, des activités purement spirituelles de sa volonté. Le sentiment fondamental est l'amour qui, en Dieu, est identique à son essence : « Dieu est l'amour » (I Jean, IV, 8). Parmi les autres sentiments, appartient à Dieu, à un degré infini, la joie ou le bonheur (in se et ex se beatissimus; D 1782). En ce qui concerne la haine, appartient à Dieu, à cause de son absolue sainteté, la haine d'abomination devant le péché; mais non pas la haine d'inimitié pour la personne du pécheur. Cfr *Ps.* 5, 7 : « Tu hais tous ceux qui font le mal. » *Sagesse*, XI, 25 : « Tu aimes tous les êtres et tu n'as en dégoût aucun de ceux que tu as faits. Si tu haïssais quelque chose, tu ne l'aurais pas créé. » D'autres sentiments, comme le désir, la tristesse, l'espérance, la colère, ne peuvent être dits de Dieu que par anthropomorphisme. La colère signifie, dans la sainte Écriture, la justice répressive de Dieu.

§ 25. L'OBJET DE LA VOLONTÉ DIVINE

1. L'amour de Dieu pour lui-même

L'objet primaire et formel de la volonté divine et de l'amour divin est Dieu lui-même. Le concile du Vatican déclare : Necessario amat seipsum (D 1805). La sainte Écriture atteste que Dieu a dirigé toute la création vers lui-même comme fin dernière. Proverbes XVI, 4 : « Yahvé a tout créé pour lui-même. » Cfr S. Th., I, 19, 1 ad 3 : Objectum divinae voluntatis est bonitas sua, quae est ejus essentia.

Spéculativement, l'amour de Dieu pour lui-même et sa nécessité découlent de ce que Dieu est le bien suprême et de ce que, dans sa connaissance compréhensive de lui-même, il connaît de la manière la plus parfaite son amabilité infinie. De cette connaissance résulte nécessairement un amour infini de Dieu pour lui-même.

2. L'amour de Dieu pour les créatures

L'objet secondaire et matériel de la volonté divine et de l'amour divin, ce sont les choses extérieures. Le concile du Vatican déclare que Dieu a appelé à l'existence toutes les créatures par un acte de volonté entièrement libre (liberrimo consilio, voluntate ab omni necessitate libera : D 1783, 1805). La sainte Écriture met en relief l'amour de Dieu pour ses créatures. *Sagesse*, XI, 25 : « Tu aimes tout ce qui est et tu ne hais rien de ce que tu as créé. »

L'amour de Dieu pour les créatures est un amour de *complaisance*, c'est-à-dire que Dieu aime les créatures, dans la mesure où elles participent d'une manière finie à ses perfections et ont en lui leur fin dernière. L'amour de Dieu pour les créatures est encore un amour de *bienveillance*, c'est-à-dire que Dieu aime les créatures non pas d'un amour qui reçoit, mais d'un amour qui donne et, par conséquent, souverainement désintéressé. L'amour de Dieu n'est pas provoqué par la bonté des créatures, mais est lui-même cause première de la bonté des créatures : Amor Dei est infundens et creans bonitatem in rebus (S. Th., I, 20, 2). Cfr I Jean, IV, 10 : « En ceci est l'amour : ce n'est pas nous qui avons aimé Dieu, mais c'est lui-même qui nous a aimés. » Le degré de l'amour de Dieu pour les créatures est unique, et le même pour toutes, dans

l'acte pur divin; mais dans son action extérieure, il est différent suivant le degré d'amabilité des créatures.

3. La volonté divine et le mal

a) Le mal physique

Le mal physique, par exemple, la souffrance, la maladie, la mort, Dieu ne le veut pas per se, c'est-à-dire pour le mal lui-même ou comme but. *Sagesse*, I, 13-14 : Dieu n'a pas créé la mort et il ne prend pas plaisir à la perte des vivants. Car il a créé toutes choses, pour qu'elles soient ».

Mais Dieu veut le mal physique, aussi bien les fléaux naturels que les maux répressifs, per accidens, c'est-à-dire comme moyens en vue d'un but supérieur de l'ordre physique (par exemple pour le maintien d'une vie plus haute) ou de l'ordre moral (par exemple comme châtiment ou purification morale). *Ecclésiastique*, XI, 14 : « Biens et maux, mort et vie, pauvreté et richesse viennent de Jahvé » (Cfr *Ecclésiastique*, XXXIX, 35-36; Amos, III, 6).

b) Le mal moral

Le mal moral, c'est-à-dire le péché qui est, par essence, une négation de Dieu, Dieu ne le veut ni per se ni per accidens, c'est-à-dire ni comme but, ni comme moyen d'arriver au but. Le concile de Trente a condamné comme hérétique l'opinion contraire de Calvin (D 816). *Ps*. 5, 5 : « Tu n'es pas un Dieu ami de l'injustice. » Dieu ne fait que permettre le péché (permissive solum; D 816), parce qu'il respecte la liberté de l'homme (*Ecclésiastique*, XV, 14 sqq) et parce qu'il possède la sagesse et la puissance, pour faire sortir le bien du mal. *Genèse*, L, 20 : « Vous méditiez du mal contre moi; Dieu l'a tourné au bien. » Cfr S. Augustin, *Euchiridion*, XI. Finalement le mal moral doit aussi servir au but universel le plus élevé, la glorification de Dieu, en manifestant ou bien sa miséricorde dans le pardon ou bien sa justice dans le châtiment.

Quand la sainte Écriture dit que Dieu endurcit l'homme dans le mal, (*Exode*, IV, 21; *Romains*, IX, 18), elle n'entend pas le présenter comme l'auteur proprement dit du péché. L'endurcissement est une peine qui consiste dans le retrait des grâces divines. Cfr S. Augustin, *In Joan. tr.*, LIII, 6 : « Dieu aveugle, Dieu endurcit en ce sens qu'il abandonne et n'aide pas » (deserendo et non adjuvando).

BIBLIOGRAPHIE : O. ZIMMERMANN, *Warum Schuld und Schmerz?* Fr [2]1924. Th. MOLINA, *Das Leiden im Weltplan*, In [2]1930. Fr. BILLICSICH, *Das Problem der Theodizee im philosophischen Denken des Abendlandes*. Tome I : *Von Platon bis Thomas von Aquino*, In 1936; tome II : *von Eckhart bis Hegel*, W 1952. P. PARENTE, *Il male secondo la dottrina di S. Tommaso*, APAR 6 (1939-40), 3-40.

§ 26. LES ATTRIBUTS PHYSIQUES DE LA VOLONTÉ DIVINE

1. Nécessité et liberté

Dieu s'aime lui-même nécessairement et les choses extérieures librement. De fide.

Le concile du Vatican a déclaré, contre les théories du gnosticisme, du manichéisme, du fatalisme, du panthéisme et de l'optimisme cosmologique : Si quis dixerit, Deum non voluntate ab omni necessitate libera, sed tam necessario creasse, quam necessario amat seipsum. A. S. (D 1805). La sainte Écriture atteste la liberté de Dieu dans la création, dans la rédemption et dans la dispensation de la grâce rédemptrice. *Ps*. 134, 6 : « Tout ce que veut Yahvé, il le fait, au ciel et sur la terre, au fond de la mer et de tous les abîmes. » *Éphésiens*, I, 5 : « Dans la charité il nous a prédestinés à être ses enfants adoptifs par Jésus-Christ, selon le bon plaisir de sa volonté. » *I Corinthiens*, XII, 11: « Il répartit à chacun, comme il veut. » *Saint Clément de Rome* écrit : « Il fait tout, quand et comme il veut » (*Corinthiens*, XXVII, 5).

Il faut écarter de la liberté divine toute imperfection de la créature. Elle ne doit donc pas être comprise comme une *libertas contrarietatis*, c'est-à-dire comme la liberté de choisir entre le bien et le mal; en effet la possibilité de vouloir le mal est sans doute un signe de liberté, mais non pas l'essence de la liberté, elle signifie plutôt une imperfection : velle malum nec est libertas nec pars libertatis, quamvis sit quoddam libertatis signum (*De veritate*, XXII, 6). Positivement la liberté divine doit être définie comme une *libertas contradictionis*, c'est-à-dire la liberté d'agir ou de ne pas agir (par exemple créer ou non le monde) et comme une *libertas specificationis*, c'est-à-dire la liberté de choisir entre diverses actions moralement bonnes ou indifférentes (par exemple créer ce monde ou un autre).

2. Toute-puissance

La puissance est le principe qui exécute ce que l'intelligence connaît et que la volonté commande : principium exsequens id, quod voluntas imperat et ad quod scientia dirigit (S. Th., I, 25, 1 ad 4). La toute-puissance de Dieu signifie qu'il peut réaliser tout ce qu'il peut vouloir, c'est-à-dire toutes les choses réelles et possibles.

Dieu est tout-puissant. De fide.

Le Symbole des Apôtres affirme : Credo in Deum Patrem omnipotentem; de même, tous les autres symboles (cfr D 428, 1782). La sainte Écriture fait allusion à la toute-puissance de Dieu dans le nom divin El et surtout dans le mot composé El schaddai (παντοκράτωρ, omnipotens). Elle atteste que, pour Dieu, rien n'est impossible. Luc, I, 37 : « Rien n'est impossible à Dieu. » Matthieu, XIX, 26 : « Tout est possible à Dieu. » Matthieu, III, 9 : « Je vous le déclare : Dieu a le pouvoir, des pierres que voilà, de susciter des fils à Abraham » (cfr *Genèse*, XVIII, 14). Les Pères donnent très fréquemment à Dieu l'attribut de « tout-puissant ».

Spéculativement, la toute-puissance de Dieu résulte de ce qu'il est Acte pur; en effet la puissance agissante d'une chose est déterminée par le degré de sa réalité d'être : unumquodque agit secundum quod est in actu (S. Th., I, 25, 1 ad 1). A la réalité infinie de l'Être en Dieu correspond une puissance infinie (intensive). Elle s'étend à l'ensemble du domaine de l'être réel et possible (infiniment extensive). Comme la puissance de Dieu est identique à son Être, elle ne peut s'appliquer à rien qui contredise l'Être et les attributs de Dieu. Dieu ne peut ni changer, ni mentir, ni faire qu'une chose existante soit inexistante (contre la théorie de Pierre Damien), ni réaliser en lui quelque chose de contradictoire. Cfr *II Timothée*, II, 13 : Il ne peut pas se renier lui-même. (S. Augustin, *De civ. Dei*, V, 10, 1; S. Th., I, 25, 4).

Dieu a imposé à sa toute-puissance une certaine contrainte, en se décidant librement à réaliser, entre de nombreuses organisations possibles du monde, une organisation déterminée. La puissance de Dieu qui s'exerce dans le cadre de l'ordre réel du monde est appelée *potentia ordinata*, pour la différencier de la *potentia absoluta*.

3. Souveraineté totale

Dieu est le Souverain Seigneur du ciel et de la terre. De fide (D 1782).

Du fait de la toute-puissance divine découle sa souveraineté totale, qui comprend une *puissance de juridiction* (dominium jurisdictionis) illimitée et un *droit de propriété* illimité (dominium proprietatis) sur toutes les choses créées, et qui exige des créatures douées de raison une reconnaissance sans réserve. Celle-ci se manifeste pratiquement dans l'acceptation de la révélation, l'accomplissement des commandements et le culte d'adoration. La souveraineté et le droit de propriété de Dieu sont fondés sur la création du monde et la rédemption de l'homme. (Cfr *Ps.* 144, 11 sqq; Esther, XIII, 9 sqq; *I Timothée*, VI, 15; *Ps.* 23, 1-2; 88, 12; *I Cor.*, 6, 20).

BIBLIOGRAPHIE : H. J. KRAUSS, *Die Königsherrschaft Gottes im Alten Testament*, T 1951.

§ 27. LES ATTRIBUTS MORAUX DE LA VOLONTÉ DIVINE

1. Justice

Tandis que la justice, au sens large, est synonyme de probité ou de sainteté subjective, elle est, au sens strict et proprement dit, la volonté constante de donner à chacun ce qui lui est dû : constans et perpetua voluntas jus suum cuique tribuendi (Ulpien).

Dieu est infiniment juste. De fide.

Suivant le concile du Vatican, Dieu est infini « en chaque perfection », donc aussi en justice (D 1782). La sainte Écriture atteste la justice de Dieu en de nombreux passages. *Ps.* 10, 8 : « Yahvé est juste, il aime la droiture. » *Ps.* 118, 137 : « Yahvé, tu es juste et tes jugements sont droits » cfr Jérémie, XXIII, 6; Matthieu, XVI, 27; XXV, 31 sqq; Jean, XVII, 25; *Romains*, II, 2 sqq; III, 25 sqq; *II Timothée*, IV, 8.

Les Pères défendent la justice vindicative divine contre Marcion qui découvrait une opposition inconciliable entre le Dieu juste et vindicatif de l'Ancien Testament et le Dieu bon et miséricordieux du Nouveau Testament et en venait ainsi à admettre deux divinités. Saint Irénée fait valoir contre lui que la justice de Dieu ne peut pas exister sans sa bonté et que la bonté de Dieu ne peut pas exister sans sa justice. Cfr S. Irénée, *Adv. haer.*, III, 25, 2-3; Tertullien, *Adv. Marcionem*, I-II.

Comme Dieu est le Créateur et le Maître de l'univers, il n'existe pas de règle de droit au-dessus de lui, Dieu est à lui-même sa norme suprême : Deus sibi ipsi est lex (S. Th., I, 21, 1 ad 2). La *justice légale* qui règle les relations juridiques de l'individu avec la société, appartient à Dieu, dans la mesure où il dirige les créatures par la loi naturelle et la loi morale en vue du bien commun. La *justice commutative* qui règle les rapports juridiques des individus

entre eux, ne peut pas être attribués au sens propre, à Dieu, parce que entre le Créateur et la créature manque l'égalité de relations. La créature ne peut pas, à cause de sa dépendance complète par rapport au Créateur, obliger celui-ci par une prestation à une autre prestation en échange. La *justice distributive* qui règle les relations juridiques de la communauté avec l'individu appartient à Dieu au sens propre. Après avoir créé le monde, à la suite d'une libre décision, Dieu doit à sa sagesse et à sa bonté de donner aux créatures tout ce dont elles ont besoin pour accomplir leur tâche et pour atteindre leur but. La justice distributive se manifeste aussi, lorsque Dieu, en tant que Juge, récompense (justice rémunérative) le bien et punit (justice vindicative) le mal, sans faire acception de personne.

La peine infligée par Dieu au pécheur n'est pas seulement une peine médicinale, comme l'ont enseigné Benoît Stattler († 1797) et Georges Hermès († 1831), mais elle recherche avant tout l'*expiation* pour l'offense faite, à Dieu et le rétablissement de l'ordre moral détruit par le péché. *Deutéronome*, XXXII, 41 : « Je tirerai vengeance de mes ennemis et je paierai de retour ceux qui me haïssent. » *Romains*, XII, 19 : « Il est écrit : la vengeance m'appartient; c'est moi qui punirai, dit le Seigneur. » La peine de l'enfer est, à cause de sa durée éternelle, pour les damnés, seulement vindicative (Matthieu, XXV, 41-46). Mais, d'autre part, le caractère vindicatif de la justice divine ne doit pas être exagéré en ce sens que Dieu ne pourrait, en raison de sa justice, pardonner le péché sans une satisfaction équivalente, comme l'ont enseigné, après saint Anselme de Cantorbéry († 1109), Honoré Tournely († 1729) et Fr. X. Dieringer († 1876). Comme Dieu, en tant que Souverain Seigneur et Maître, n'a pas de compte à rendre à une autorité supérieure, il possède aussi le droit de grâce, c'est-à-dire la liberté de pardonner au pécheur repentant sans satisfaction correspondante ou même sans aucune satisfaction. (Cfr S. Th., III, 46, 2 ad 3; I, 25, 3 ad 3.

2. Miséricorde

La miséricorde divine est la bonté bienveillante de Dieu, en tant qu'elle écarte le mal des créatures, en particulier le mal du péché.

Dieu est infiniment miséricordieux. De fide.

Sur l'enseignement de l'Église cfr D 1782 : omni perfectione infinitus. L'Église nous fait dire dans l'oraison de la messe d'action de grâces : Deus cujus misericordiae non est numerus et bonitatis infinitus est thesaurus.

En tant qu'Être parfait, Dieu n'éprouve pas le sentiment de compassion — Dieu ne peut pas souffrir —, mais seulement l'effet de la miséricorde : misericordia est Deo maxime attribuenda tamen

secundum effectum, non secundum passionis affectum (S. Th., I, 21, 3). La sainte Écriture célèbre entre tous les attributs divins surtout la miséricorde. *Ps.* 102, 8 : « Yahvé est miséricordieux et bon, lent à la colère et riche en bonté. » *Ps.* 144, 9 : « Yahvé est bon pour tous, et sa miséricorde va à toutes ses créatures » (cfr *Ps.* 117, 1-4 et *Ps.* 135; *Sagesse*, XI, 24 sqq; Luc, VI, 36; *II Cor.*, I, 3; *Éphésiens*, II, 4). La miséricorde se montre le plus grandiosement dans l'incarnation du Fils de Dieu en vue de la rédemption (Luc, I, 78; Jean, III, 16; Tite, III, 4-5). Par l'incarnation, le Fils de Dieu a pris une nature humaine dans laquelle il a pu avoir aussi le sentiment de la compassion. *Hébreux*, II, 17 : « C'est pourquoi il devait en tout se rendre semblable à ses frères pour être auprès de Dieu un pontife miséricordieux et fidèle, capable d'expier les péchés du peuple » (cfr *Hébreux*, IV, 15-16). Les Évangiles, surtout saint Luc, dépeignent la miséricorde de l'Homme-Dieu envers tous ceux qui souffrent, en particulier envers les pécheurs. *Miséricorde et justice* sont unies l'une à l'autre, en Dieu dans une merveilleuse harmonie. *Ps.* 24, 10 : « Tous les sentiers de Yahvé sont miséricorde et fidélité pour ceux qui gardent son alliance et ses commandements » (cfr *Ps.* 34, 11). La justice (distributive) de Dieu prend racine dans sa miséricorde, car la raison la plus profonde pour laquelle Dieu donne aux créatures des biens naturels et des grâces surnaturelles et récompense leurs bonnes œuvres, est son amour, sa miséricorde. La récompense du bien et la punition du mal ne sont pas seulement une œuvre de la justice divine, mais aussi de la miséricorde divine, car Dieu récompense au-delà des mérites (Matthieu, XIX, 29 : il recevra le centuple) et inflige un châtiment inférieur à la faute (S. Th., I, 21, 4 ad 1). D'autre part, le pardon du péché n'est pas seulement une œuvre de miséricorde, mais aussi de justice, car Dieu exige du pécheur, en contrepartie, repentir et pénitence. L'union harmonieuse de la miséricorde et de la justice divines se montre le plus magnifiquement dans la mort de Jésus sur la croix (cfr Jean, III, 16; *Romains*, III, 25-26; S. Th., I, 21, 4.)

La miséricorde en Dieu n'est pas seulement une démonstration de son amour et de sa bonté, mais en même temps une *manifestation de la majesté et de la puissance divines*. *Sagesse*, XI, 24 : « Tu as pitié de tous, parce que tu peux tout. » Cfr l'oraison du 10[e] dimanche après

la Pentecôte : « Deus qui omnipotentiam tuam parcendo maxime et miserando manifestas. »

Il a été traité de la *véracité* et de la *fidélité* de Dieu à propos de la vérité ontologique divine (§ 15), de la *bonté morale* (sainteté) et de la *bénignité* de Dieu à propos de la bonté ontologique divine (§ 16).

BIBLIOGRAPHIE : F. NÖTSCHER, *Die Gerechtigkeit Gottes bei den vorexilischen Propheten*, Mr 1915. L. PINOMAA, *Der Zorn Gottes. Eine dogmengeschichtliche Übersicht*, ZsTh 17 (1940), 587-614. J. ZIEGLER, *Die Liebe Gottes bei den Propheten*, Mr 1930. Th. PAFFRATH, *Gott Herr und Vater*, Pa 1930.

DEUXIÈME PARTIE

DIEU EN TROIS PERSONNES

BIBLIOGRAPHIE : P. GALTIER, *De SS. Trinitate in se et in nobis*, P 1933. A. D'ALÈS, *De Deo trino*, P 1934. A. STOLZ, *De SS. Trinitate*, Fr 1939. J. RABENECK, *Das Geheimnis des dreipersönlichen Gottes*, Fr 1950. J. LEBRETON, *Histoire du dogme de la Trinité, des origines au concile de Nicée*, P I ^{6}1927, II ^{6}1928. M. KRIEBEL, *Studien zur älteren Entwicklung der abendländischen Trinitätslehre bei Tertullian und Novatian*, Ohlau in Schle ien 1932. P. NAGER, *Die Trinitätslehre des hl. Basilius des Grossen*, Pa 1918. J. HERGENRÖTHER, *Die Lehre von der göttlichen Dreieinigkeit nach dem hl. Gregor von Nazaianz*, Ra 1850. M. GOMEZ DE CASTRO, *Die Trinitätslehre des hl. Gregor von Nyssa*, Fr 1938. A. BECK, *Die Trinitätslehre des hl. Hilarius von Poitiers.* P. SMULDERS, *La doctrine trinitaire de saint Hilaire de Poitiers*, R 1944. M. SCHMAUS, *Die psychologische Trinitatslehre des hl. Augustinus*, Mr 1927. ID., *Die Trinitätslehre des Fulgentius von Ruspe, in Charisteria, Festschrift für Alois Rzach*, Reichenberg 1930, 166-175. V. SCHURR, *Die Trinitätslehre des Boethius*, Pa 1935. M. DORENKEMPER, *The trinitarian doctrine*, cfr *St. Caesarius of Arles*, Fr/S 1953. J. BILZ, *Die Trinitätslehre des hl. Johannes von Damaskus*, Pa 1909. J. SLIPYI, *Die Trinitätslehre des byzantinischen Patriarchen Photios*, In 1921 (extrait de ZkTh 44 et 45) 1920 et 1921. I. ROZYCKI, *Doctrina Petri Abaelardi de Trinitate*, 2 tomes, Po 1938-39. A. M. ETHIER, *Le « De Trinitate de Richard de Saint-Victor »*, P 1939. M. SCHMAUS, *Die Trinitätslehre des Simon von Tournai*, T RTh AM (1931), 373-396; 4 (1932), 59-72, 187-198, 294-307. A. POMPEI, *La dottrina trinitaria di Alberto Magno*, R 1953. A. STOHR, *Die Trinitätslehre des hl. Bonaventura*, Mr 1932. ID., *Die Trinitätslehre Ulrichs von Strassburg*, Mr 1928. M. SCHMAUS, *Der Liber propugnatorius des Thomas Anglicus und die Lehrunterschiede zwischen Thomas von Aquin und Duns Scotus.* IIe partie : *Die trinitarischen Lehrdifferenzen*, Mr 1930. TH. DE RÉGNON, *Études de théologie positive sur la Sainte-Trinité*, 4 tomes, P 1892/93. J. BRINKTRINE, *Die Lehre von Gott II von der göttlichen Trinität*, Pa 1954.

PREMIÈRE SECTION

L'expression dogmatique et la démonstration positive de la Sainte Trinité

CHAPITRE PREMIER

Les hérésies antitrinitaires et les définitions doctrinales de l'Église

§ 1. LES HÉRÉSIES

1. Le monarchianisme

Dès la fin du Ier siècle, des hérétiques *judaïsants*, Cérinthe et les Ébionites, partisans d'un monothéisme rigide en une seule personne, nièrent la divinité du Christ. (S. Irénée, *Adv. haer.*, I, 26). A la fin du IIe siècle, le *monarchianisme* enseignait qu'il n'y avait en Dieu qu'*une seule* personne (monarchiam tenemus; Tertullien, *Adv. Praxeam*, III). Selon son attitude par rapport à la personne de Jésus-Christ, il se divise en deux branches :

a) Le monarchianisme *dynamique* ou *adoptianiste* enseigne que le Christ est un homme pur et simple (ψιλὸς ἄνθρωπος), bien que né surnaturellement du Saint-Esprit et de la Vierge, qui, lors de son baptême, a été pourvu, dans une mesure particulière, de la force divine et a été adopté comme fils par Dieu.

Les principaux représentants de cette hérésie furent *Théodote le Tanneur*, de Byzance, qui l'implanta à Rome vers 190 et fut exclu de l'Église par le pape saint Victor Ier (189-198); *Paul de Samosate*, évêque d'Antioche, déposé comme hérétique au synode d'Antioche de 268; et *Photin*, évêque de Sirmium, déposé en 351 par un synode tenu à Sirmium.

b) Le monarchianisme *patripassien* ou *modaliste* reconnaît la divinité du Christ et, en même temps, l'unité de personne en Dieu, mais il enseigne que le Père s'est incarné et a souffert en Jésus-Christ. Les principaux représentants de cette hérésie sont *Noetus de Smyrne*, contre qui a écrit Hippolyte (*Philosophoumena*, IX, 7-10; X, 27; *Contra haeresim Noeti*), et *Praxéas*, qui fut combattu par Tertullien. *Sabellius* étendit cette hérésie au Saint-Esprit en enseignant que, en Dieu, il y avait *une seule hypostase* et *trois prosopa* (πρόσωπον = masque d'acteur), correspondant à ses trois différentes manières de se révéler (modi). Dans la création, le Dieu, en une seule personne, s'est révélé comme Père, dans la rédemption comme Fils et, dans l'œuvre de sanctification, comme le Saint-Esprit. Le pape saint Calliste (217-222) chassa Sabellius de la communauté chrétienne. Cette hérésie fut combattue par l'évêque d'Alexandrie saint Denys le Grand, d'une manière assez peu heureuse, et condamnée dogmatiquement par le pape saint Denis (259-268) (D 45-51).

2. Le subordinatianisme

A la différence du modalisme sabellien, le subordinatianisme admet trois personnes différentes en Dieu, mais il refuse à la seconde et à la troisième Personne l'égalité d'essence avec le Père et, par conséquent, la véritable divinité.

a) L'*arianisme*. Le prêtre alexandrin Arius († 336) enseignait : Le Logos n'existe pas de toute éternité. Il n'est pas engendré du Père, mais c'est une créature du Père qui est sortie du néant, avant toutes les autres créatures. Par son essence il n'est pas égal au Père (ἀνόμοιος, d'où le terme d'anhoméen), mais soumis au changement et capable d'évoluer. Il n'est pas Dieu au sens propre et véritable, mais seulement au sens relatif : Dieu, en prévision de ses mérites, l'a adopté pour son Fils. Cette hérésie fut condamnée au premier concile général de Nicée (325). Ce concile rédigea un symbole qui confesse que Jésus-Christ est le Fils de Dieu et qu'il est engendré de l'essence du Père; il affirme donc sa vraie divinité et sa consubstantialité avec le Père (D 54).

Les *semi-ariens* adoptèrent une position moyenne entre les ariens stricts (anhoméens) et les défenseurs du symbole de Nicée (homéousiens). Ils rejetaient l'expression ὁμοούσιος, parce qu'ils croyaient qu'elle favorisait le sabellianisme, mais ils admettaient que le Logos était semblable (ὅμοιος, c'est pourquoi ils furent appelés homéens) au Père, semblable en tout (ὅμοιος κατὰ πάντα) ou semblable dans son essence (ὁμοιούσιος, c'est pourquoi ils furent appelés homéousiens).

b) *Le macédonianisme*. La secte des Pneumatomaques (= ennemis du Saint-Esprit), issue du semi-arianisme, à qui l'on attribue, depuis la fin du IVe siècle, (Didyme, *De Triuitate*, II, 10), vraisemblablement à tort, comme fondateur l'évêque semi-arien Macedonius de Constantinople (déposé en 360, † avant 364), étendit le subordinatianisme aussi au Saint-Esprit, enseignant que le Saint-Esprit, d'après *Hébreux*, I, 14, était une créature et un être spirituel subordonné comme les anges. Contre les tenants de cette hérésie, saint Athanase, les trois grands Cappadociens (S. Basile, S. Grégoire de Nazianze, S. Grégoire de Nysse) et Didyme d'Alexandrie défendirent la divinité du Saint-Esprit et sa consubstantialité avec le Père et le Fils. Cette hérésie fut condamnée à un synode d'Alexandrie (362) sous la présidence de saint Athanase au second concile général de Constantinople (381) et dans un synode romain (382) tenu sous le pape saint Damase (D 74-82). Le concile de Constantinople ajouta au Symbole de Nicée un important article qui affirme la divinité du Saint-Esprit au moins indirectement en lui conférant des attributs divins : Et in Spiritum Sanctum, Dominum et vivificantem, qui ex Patre procedit, qui cum Patre et Filio simul adoratur et conglorificatur, qui locutus est per prophetas.

3. Le trithéisme

a) Le commentateur chrétien d'Aristote, *Jean Philopone* († vers 565) identifia nature et personne *(οὐσία et ὑπόστασις)* et tomba ainsi, pour la christologie, dans le monophysisme, et, pour le dogme trinitaire, dans le trithéisme. Selon lui, les trois personnes divines sont trois individus de la divinité, tout comme trois hommes sont trois individus de l'espèce humaine. Il mettait ainsi, à la place de l'unité d'essence numérique, une unité d'essence spécifique.

b) Le chanoine *Roscelin de Compiègne* († vers 1120), partant de son point de vue nominaliste, d'après lequel seul l'individu possède la réalité, enseignait que les trois personnes divines sont trois réalités séparées l'une de l'autre (tres res ab invicem separatae) qui ne sont unies entre elles que moralement par l'accord de leur volonté et de leur puissance, tout comme trois âmes humaines ou trois anges. Sa doctrine fut combattue par saint Anselme de Cantorbéry et condamnée à un synode de Soissons (1092).

c) Gilbert de Poitiers († 1154), d'après les accusations de ses adversaires (S. Bernard) admit une différence réelle entre Dieu et la divinité et par conséquent une différence réelle entre les personnes divines et l'essence divine; si bien qu'il en résultait une quaternité en Dieu (trois personnes + la divinité). La prétendue erreur de Gilbert qui peut à peine se démontrer par ses écrits fut condamnée au synode de Reims (1148), en présence du pape Eugène III, (D 389 sqq).

d) L'Abbé *Joachim de Flore* († 1202) regardait l'unité des trois personnes divines comme une unité collective (unitas quasi collectiva et similitudinaria). Sa doctrine fut condamnée au 4ᵉ concile du Latran et l'enseignement de Pierre Lombard, attaqué par lui, fut solennellement approuvé (Caput 2. Damnamus : D 431 sqq).

e) Antoine Günther († 1863) enseignait que l'absolu, dans un processus d'autoréalisation, devenait par une triple succession : thèse, antithèse et synthèse. La substance divine se trouvait ainsi triplée. Les trois substances entraient en rapport l'une avec l'autre par leur conscience et formaient ainsi une unité formelle.

4. Le protestantisme

Luther a attaqué la terminologie trinitaire, mais il a conservé la foi en la Trinité. (Cfr les articles de Schmalkalde, P. 1, Art. 1-4). Cependant le subjectivisme proclamé par lui conduisit finalement à la négation du dogme trinitaire.

Le *socinianisme*, fondé par Fauste Sozzini († 1604), partant de principes rationalistes, adopta un concept de Dieu strictement unitaire, ne permettant pas une pluralité de personnes divines. Il regarde le Christ comme un homme pur et simple et le Saint-Esprit, comme une force impersonnelle divine.

La *théologie rationaliste* moderne conserve souvent la terminologie trinitaire traditionnelle, mais ne voit dans les trois personnes que des personnifications d'attributs divins, comme la puissance, la sagesse et la bonté. D'après Harnack, la foi chrétienne à la Trinité serait issue de la polémique entre le christianisme et le judaïsme. Tout d'abord on s'en serait tenu à la formule : « Dieu et le Christ », comme antithèse à « Dieu et Moïse »; plus tard on ajouta le Saint-Esprit.

BIBLIOGRAPHIE : G. BARDY, *Paul de Samosate*, Lou ²1929. A. D'ALÈS, *Le dogme de Nicée*, P 1926. H. GRUNDMANN, *Neue Forschungen über Joachim von Fiore*, M 1950. L. ORBAN, *Theologia Güntheriana* (cfr *Introduction* § 5). ST. VON DUNIN BORKOWSKI, *Die Gruppierung der Antitrinitarier des 16 Jh.* Schol 7 (1932), 3, 481-523. F. DIEKAMP, *Über den Ursprung des Trinitätsbekenntnisses*, Mr 1910. Cfr les manuels d'histoire de l'Église et d'histoire des dogmes.

§ 2. LES DÉFINITIONS DOCTRINALES DE L'ÉGLISE

En Dieu il y a trois personnes, le Père, le Fils et le Saint-Esprit. Chacune des trois personnes possède numériquement la même essence divine. De fide.

Les termes « essence, nature, substance » désignent l'Être divin commun au Père, au Fils et au Saint-Esprit, tandis que les termes « hypostase et personne » désignent les trois possesseurs de l'Être divin (cfr § 17, 1).

1. La plus ancienne formule doctrinale, officielle, de la foi de l'Église à la Sainte-Trinité est le *Symbole des Apôtres* qui, sous la forme du vieux symbole romain du baptême, a servi, depuis le IIᵉ siècle, de base à l'enseignement des catéchumènes et de profession de foi baptismale. Il a été composé sur la formule du baptême donnée dans Matthieu, XXVIII, 19; cfr D 1-12.

2. Une lettre dogmatique du pape *saint Denis* (259-268) « d'une importance capitale » (SCHEEBEN, *Théologie*, nº 687) à Denis, évêque d'Alexandrie, condamne le sabellianisme, le trithéisme et le subordinatianisme (D 48-51).

3. Le Symbole de *Nicée*, issu de la lutte défensive contre l'arianisme, met particulièrement en relief la véritable divinité du Fils et sa consubstantialité (homousie) avec le Père (D 54).

4. Le Symbole de *Nicée-Constantinople*, confession de foi officielle du second concile général de Constantinople (381), né de la lutte

menée contre l'arianisme et le macédonianisme, insiste, non seulement sur la divinité du Fils, mais aussi sur la divinité du Saint-Esprit (D 86).

5. Un synode romain, sous le pape *saint Damase* (382) porte une condamnation globale des erreurs antitrinitaires de l'antiquité, surtout du macédonianisme (D 58-82).

6. Le Symbole *Quicumque* (dit de saint Athanase) n'est pas dû à saint Athanase, mais à un auteur latin inconnu du ve ou du vi^e siècle. Il contient, dans un exposé très clair et concis, un résumé de l'enseignement de l'Église sur la Trinité et l'Incarnation. Contre le sabellianisme, il insiste particulièrement sur la distinction des trois personnes et, contre le trithéisme, sur l'unité numérique de l'essence divine (D 39-40).

7. La formule la plus riche de la doctrine sur la Sainte-Trinité est offerte par le Symbole du 11e *synode de Tolède* (675), qui est composé, à la façon d'une mosaïque, de texte des Pères (surtout saint Augustin, saint Fulgence et saint Isidore de Séville) et des précédents synodes (en particulier du 6e synode de Tolède 638) (D 275-281).

8. Au moyen âge, le dogme de la Sainte-Trinité a été formulé tout particulièrement par le *4e concile du Latran* (1215), qui repoussa l'erreur trithéiste de Joachim de Flore (D 428 sqq), et par le *concile de Florence* qui, dans son Décret pour les Jacobites (1441), a donné un exposé d'ensemble du dogme trinitaire, que l'on peut regarder comme la clef de voûte de son évolution dogmatique (D 703 sqq).

9. De l'époque moderne il faut citer une déclaration doctrinale de *Pie VI*, dans sa bulle *Auctorem fidei* (1794), où il rejette l'expression employée par le synode de Pistoie : « Deus unus in tribus personis distinctus », à cause de la mise en péril de la simplicité absolue de l'Essence divine, et affirme qu'on dirait plus exactement : Deus unus in tribus personis distinct*is* (D 1596).

BIBLIOGRAPHIE : J. de Ghellinck, *Patristique et Moyen Age : I Les recherches sur les origines du Symbole des Apôtres*, Brx-P 1946. I. Ortiz de Urbina, *El simbolo Niceno*, Ma 1947. J. Madoz, *Le Symbole du XIe concile de Tolède*, Lou 1938. A. Hahn-G. L. Hahn (avec un appendice de A. Harnack), *Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der alten Kirche*, Br 1897.

CHAPITRE II

Preuve de l'existence de la Sainte Trinité dans l'Écriture et la Tradition

I. L'ANCIEN TESTAMENT

§ 3. ALLUSIONS AU DOGME DE LA TRINITÉ DANS L'ANCIEN TESTAMENT

Comme la révélation de l'Ancien Testament n'est que l'ombre de la révélation du Nouveau Testament (*Hébreux*, x, 1), il ne faut pas s'attendre à y trouver une claire indication, mais seulement une insinuation du mystère de la Sainte-Trinité.

1. Dieu parle assez souvent de lui-même en employant *le pluriel*. *Genèse*, I, 26 : « Faisons l'homme à notre image et à notre ressemblance » (cfr *Genèse*, III, 22; XI, 7). Les Pères, à la lumière de la révélation du Nouveau Testament, entendaient ces passages en ce sens que la première Personne s'adressait à la seconde ou à la seconde et à la troisième Personne (cfr *Genèse*, XVI, 7-13; *Exode*, III, 2-14; S. Irénée, *Adv. haer.*, IV, 20, 1). Plus vraisemblablement, ce pluriel s'explique comme une adaptation à la forme pluriel du nom divin, Elohim.

2. L'*ange de Yahvé* des théophanies de l'Ancien Testament est appelé Yahvé, El et Elohim et se révèle lui-même comme Elohim et Yahvé. Cette expression insinuerait qu'il y a deux personnes qui sont Dieu : une qui envoie et une qui est envoyée (cfr *Genèse*, XVI, 7-13; *Exode*, III, 2-14). Les anciens Pères ont vu le Logos dans l'Ange de Yahvé, en se basant sur Isaïe, IX, 6 (l'Ange du grand conseil, d'après les Septante) et sur Malachie, III, 1 (angelus testamenti). Les Pères postérieurs surtout saint Augustin, et les scolastiques ont admis que le Logos se servait de l'entremise d'un ange créé.

3. Les *prophéties messianiques* supposent une diversité de personnes en Dieu, en annonçant à l'avance, comme Dieu et Fils de Dieu, le Messie envoyé par Dieu. *Ps.* II, 7 : « Yahvé m'a dit : tu es mon Fils, je t'ai engendré aujourd'hui » (cfr *Ps.* 109, 1-3; 44, 7; Isaïe, VII, 14 : (Emmanuel = Dieu avec nous); Michée, V, 2).

4. Les livres sapientiaux présentent la *Sagesse divine* comme une hypostase à côté de Yahvé. Elle est sortie de Dieu de toute éternité (par naissance, selon *Proverbes*, VIII, 24-25) et a coopéré à la création du monde. Isaïe, IX, 6 (M 9, 5). « Il a sur son épaule la souveraineté et on lui donne pour nom Merveilleux Conseiller, *Dieu* fort, Père à jamais, Prince de la paix ». Isaïe, XXXV, 4 : « Lui-même (Dieu) viendra et il vous sauvera » (cfr *Proverbes*, VIII, 22-31; *Ecclésiastique*, XXIV, 3-22 (G); *Sagesse*, VII, 22-8, 1; VIII, 3-2). A la lumière de la révélation du Nouveau Testament (Jean, I, 1 sqq; *Hébreux*, I, 3) on peut voir dans la Sagesse de l'Ancien Testament une allusion à la personne divine du Logos.

5. L'Ancien Testament parle assez souvent de l'*esprit de Dieu* ou du « saint esprit ». Sous ce terme il ne faut pas entendre une personne divine, mais « une force sortant de Dieu qui donne la vie, fortifie, éclaire et pousse au bien » (P. Heinisch). (Cfr *Genèse*, I, 2; *Ps.* 32, 6; 50, 13; 103, 30; 132, 7; 142, 10; Isaïe, XI, 7; XLII, 1; LXI, 1; Ézéchiel, XI, 5; *Sagesse*, I, 5.7. A la lumière du Nouveau Testament, plusieurs de ces passages furent appliqués par les Pères et la liturgie à la personne du Saint-Esprit, surtout *Ps.* 103, 30; Isaïe, XI, 2; Ézéchiel, XXXVI, 27; Joël, II, 28; *Sagesse*, I, 7. (Cfr *Actes* I, 16 sqq).

6. On a cru pouvoir trouver une allusion aux trois personnes divines dans le *Trisagion* d'Isaïe, VI, 3 et dans la triple bénédiction sacerdotale de *Nombres*, VI, 23 sqq. Mais il faut noter que, dans l'Ancien Testament, le nombre trois exprime la gradation. Dans le *Ps.* 32, 6, à côté de Yahwé sont nommés sa Parole et son Esprit, dans *Sagesse*, IX, 17 sa Sagesse et son Esprit saint. Toutefois la Parole, la Sagesse et l'Esprit n'apparaissent pas comme des personnes proprement dites à côté de Yahwé, mais comme des puissances ou des activités divines. Il faut considérer comme manquées les tentatives faites pour déduire la profession de foi trinitaire chrétienne de la théologie juive postérieure, ou de la doctrine judéo-hellénistique de Philon sur le *Logos*. La *memra* de Yahvé, c'est-à-dire la parole de Dieu et l' « esprit saint » ne sont pas, dans la théologie juive, des personnes divines aux côtés de Yahvé, mais des transcriptions du nom de Yahvé. Le *Logos* philonien est l'instrument de Dieu, lors de la création du monde. Bien qu'il soit désigné comme le fils premier-né de Dieu et un second Dieu, il ne doit être compris que comme une personnification des forces divines. Il est essentiellement différent du *Logos* de saint Jean. « Le *Logos* de Philon est, au fond, l'ensemble des forces divines qui agissent dans le monde, bien que, parfois, il apparaisse comme une personne; mais le *Logos* de saint Jean est le Fils éternel et consubstantiel de Dieu, donc tout à fait une personne » (A. Wickenhauser, *Das Evangelium nach Johannes*, Ra 1948, 47).

BIBLIOGRAPHIE : P. HEINISCH, *Theologie des Alten Testaments*, Bo 1940, 74 sqq. F. CEUPPENS, *Theologia biblica*. II : *De SS. Trinitate*, Tu-R ²1949. F. STIER, *Gott und sein Engel im Alten Testament*, Mr 1934. F. L. SMID, *De adumbratione SS. Trinitatis in Vetere Testamento secundum S. Augustinum*, Mu 1942.

II. LE NOUVEAU TESTAMENT

§ 4. LES FORMULES TRINITAIRES

1. Les Évangiles

a) Dans le récit de l'Annonciation, l'Ange, d'après Luc, I, 35, s'exprime ainsi : « (Le) Saint-Esprit (πνεῦμα ἅγιον) descendra sur toi et (la) force du Très-Haut te couvrira de son ombre. C'est pourquoi l'Être saint qui naîtra de toi sera appelé Fils de Dieu. » Cfr Luc, I, 32 : « Il sera grand et il sera appelé le Fils du Très-Haut. » Trois personnes sont donc nommées : le Très-Haut, le Fils du Très-Haut et le Saint-Esprit. Toutefois la personnalité du Saint-Esprit ne ressort pas tout à fait clairement, à cause de la forme neutre du mot grec πνεῦμα et à cause de l'absence de l'article défini; mais elle est sous-entendue par la comparaison avec *Actes*, I, 8, où le Saint-Esprit et la force émanant de lui sont distingués l'un de l'autre et par la manière de voir de la tradition : « vous recevrez la force, quand le Saint-Esprit descendra sur vous. »

b) La théophanie, lors du baptême de Jésus, est liée à une révélation de la Sainte-Trinité. Matthieu, I, 16 : Il vit l'Esprit de Dieu (πνεῦμα Θεοῦ); Marc, I, 10 : τὸ πνεῦμα; Luc, III, 22 : τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον; Jean, I, 32 : τὸ πνεῦμα) descendre, telle une colombe, et venir sur lui. Et une voix venant des cieux disait : Celui-ci est mon Fils bien-aimé; en lui je me complais. Celui qui parle est Dieu le Père. Jésus est le Fils de Dieu, son Fils unique, et par suite le Fils de Dieu véritable et proprement dit; en effet, dans la langue biblique, le terme « fils bien-aimé » équivaut à celui de « fils unique » (cfr *Genèse*, XXII, 2, 12, 16, d'après M et G; Marc, XXII, 6). Le Saint-Esprit apparaît, sous un symbole particulier, comme un Être indépendant et personnel, à côté du Père et du Fils.

c) Dans son discours d'adieu, Jésus promet un autre défenseur (Paraclitus), le Saint-Esprit, ou Esprit de vérité, que le Père et lui-

même enverront. Jean, XIV, 16 : « Et je prierai le Père qui vous donnera un autre Défenseur pour être à jamais avec vous » (cfr Jean, XIV, 26 et XV, 26). Le Saint-Esprit qui sera envoyé est nettement distingué, comme personne, du Père et du Fils qui l'envoient. Le terme *Paraclitus* et les activités (enseigner, rendre témoignage) qui lui sont attribuées, supposent son existence personnelle.

d) Le mystère de la Sainte-Trinité est mis le mieux en lumière dans l'ordre de baptiser donné par Jésus. Matthieu, XXVIII, 19 : « Allez, enseignez toutes les nations, baptisez-les au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit. » Il est évident qu'il s'agit ici de trois personnes différentes, le Père et le Fils sont mis en opposition relative et le Saint-Esprit est placé complètement sur le même plan que les deux autres personnes, ce qui serait impossible, s'il s'agissait d'un simple attribut divin. L'unité d'essence des trois personnes est indiquée par l'emploi du singulier dans l'expression « au nom » (εἰς τὸ ὄνομα). L'authenticité de ce passage est garantie par l'unanimité de sa tradition dans tous les manuscrits et dans toutes les versions. Il est cité à deux reprises dans la Didaché (VII, 1 et VII, 3).

2. Les Épîtres

a) Saint Pierre emploie, dans l'introduction de sa première Épître, une formule de bénédiction trinitaire. I Pierre, I, 1-2 : « aux élus qui séjournent dans la Dispersion...... aux élus selon la prescience de Dieu le Père et sanctifiés par l'Esprit pour obéir à Jésus-Christ et recevoir l'aspersion de son sang. »

b) Saint Paul termine la *II Cor*. par un souhait et une bénédiction trinitaires : « La grâce du Seigneur Jésus-Christ, l'amour de Dieu et la participation du Saint-Esprit soient avec vous tous. »

c) Saint Paul énumère trois différentes sortes de dons spirituels et les attribue à trois donateurs, l'Esprit, le Seigneur (Jésus-Christ) et Dieu. *I Cor*., XII, 4 sqq. : « Il y a diversité de dons spirituels, mais c'est le même Esprit; il y a diversité de ministères, et c'est le même Seigneur; il y a diversité d'opérations, mais c'est le même Dieu qui opère toutes choses en tous. » L'unité substantielle des trois personnes est indiquée du fait que les mêmes œuvres, au verset 11, sont attribuées à l'Esprit seul (cfr *Éphésiens*, I, I, 3-14). (Choisi par Dieu le Père, racheté par le sang du Christ, marqué du sceau de l'Esprit-Saint); *Éphésiens*, IV, 4-6 (*un* Esprit, *un* Seigneur, *un* Dieu).

d) La Trinité et l'unité divine sont exprimées de la manière la plus complète dans le passage scripturaire dit *Comma Ioanneum*. I S. Jean, V, 7-8 :

« En fait, ils sont trois qui rendent témoignage (dans le ciel, le Père, le Verbe et l'Esprit-Saint; et ces trois sont d'accord; et ils sont trois qui rendent témoignage sur terre) ». L'authenticité des mots placés entre crochets est sujette à discussion, car ils manquent dans tous les manuscrits grecs antérieurs au XV[e] siècle, dans toutes les versions orientales, et aussi dans les plus anciens et les meilleurs manuscrits de la *Vulgate*, et ils n'ont pas été utilisés par les Pères grecs et latins du IV[e] et du V[e] siècles, lors des grandes controverses trinitaires. Le passage se trouve pour la première fois chez l'hérétique espagnol Priscillien († 385), mais sous une forme non-orthodoxe (haec tria sunt in Christo Jesu); depuis la fin du V[e] siècle, ce passage est cité assez souvent (en 484 dans un *Libellus fidei* d'évêques nord-africains, chez S. Fulgence de Ruspe et chez Cassiodore). Comme il a été accueilli dans l'édition officielle de la *Vulgate* et utilisé durant des siècles par l'Église, il peut être regardé comme l'expression de l'enseignement ecclésiastique. En outre, il a la valeur d'un témoignage de la Tradition.

En 1897, la Congrégation de l'Inquisition déclara que l'authenticité de ce passage ne pouvait être niée, ni mise en doute. Mais comme, par la suite, la non-authenticité fut démontrée de plus en plus clairement, le Saint-Office déclara, en 1927, qu'on pouvait, après examen minutieux des raisons, nier l'authenticité (D 2198).

BIBLIOGRAPHIE : F. CEUPPENS (cfr § 3). R. BLUML, *Paulus und der dreieinige Gott*, W 1929. F. PRAT, *La théologie de saint Paul*, II, P [20]1937, 157 sqq. J. LEBRETON, *Histoire du dogme de la Trinité*. I. *Les origines*, P [6]1927. K. KUNSTLE, *Das Comma Joanneum auf seine Herkunft untersucht*, Fr 1905. E. RIGGENBACH, *Das Comma Johanneum*, Gü 1928. M. SCHUMPP, *Der Gott des hl. Paulus*, ThprQ 92 (1939), 386-399, 546-558.

§ 5. DIEU LE PÈRE DANS LE NOUVEAU TESTAMENT

1. La paternité divine improprement dite

La sainte Écriture parle souvent de la paternité de Dieu au sens impropre, métaphorique. Dieu est Père de toutes les créatures, avant tout des créatures raisonnables, du fait de leur création, de leur conservation et de la providence (ordre naturel) et, en particulier, du fait de leur élévation à l'état de grâce et de leur filiation divine (ordre surnaturel) (cfr *Deutéronome*, XXXII, 6; Jérémie, XXXI, 9; II Samuel, VII, 14; Matthieu, V, 16 et 48; VI, 1-32; VII, 11; Jean, I, 12; I Jean, III, 1-2; *Romains*, VIII, 14-15; *Galates*, IV, 5-6.

2. La paternité divine proprement dite

D'après l'enseignement de la révélation il y a en Dieu aussi une paternité au sens vrai et proprement dit, qui ne convient qu'à la

première Personne et qui est le modèle de la paternité divine improprement dite et de toutes les paternités créées (*Éphésiens*, III, 14-15). Jésus regarde Dieu comme son Père, au sens unique et exclusif. Quand il parle du Père céleste, il dit ou bien « mon Père » ou bien « ton Père » (ou « votre Père »), mais jamais « notre Père ». Le « Notre-Père » n'est pas une prière propre à Jésus, mais la prière de ses apôtres, cfr Matthieu, VI, 9). Les affirmations de Jésus qui attestent son égalité d'être avec le Père, prouvent en même temps que sa filiation divine et la paternité divine doivent être comprises au sens propre, au sens physique. Cfr Matthieu, XI, 27 : « Personne ne connaît le Fils si ce n'est le Père, et nul ne connaît le Père si ce n'est le Fils et celui à qui le Fils aura bien voulu le révéler. » Jean, X, 30 : « Moi et mon Père nous sommes un. » Jean, V, 26 : « De même que le Père a la vie en lui-même, ainsi il a donné au Fils d'avoir la vie en lui-même. « Saint Jean appelle Jésus le Fils *unique* de Dieu, et saint Paul, le *propre* Fils de Dieu. Jean, I, 14 : « Nous avons vu sa gloire, gloire qu'un fils unique reçoit de son Père. » Jean, I, 18 : « Nul n'a jamais vu Dieu : un Dieu, Fils unique, qui est dans le sein du Père, c'est lui qui l'a fait connaître. » Cfr Jean, III, 16, 18; I Jean, IV, 9; *Romains*, VIII, 32 : « qui n'a pas épargné son propre Fils » (cfr *Romains*, VIII, 3).

Comme les apôtres, les adversaires de Jésus eux-mêmes comprirent la paternité divine comme une paternité véritable et proprement dite. Jean, V, 18 : « Les Juifs cherchaient encore avec plus d'ardeur à le faire mourir, parce qu'il appelait Dieu son propre Père (πατέρα ἴδιον) et se faisait l'égal de Dieu. »

BIBLIOGRAPHIE : H. FELDER, *Jesus von Nazareth*, Pa 1947 (9e et 14e chapitre). Cfr Livre III, § 4.

§ 6. DIEU LE FILS DANS LE NOUVEAU TESTAMENT

1. Le Logos chez saint Jean

a) Pour saint Jean, le Logos n'est ni un attribut divin ni une force impersonnelle divine, mais *une personne* divine. C'est ce qu'indique déjà le terme « ὁ λόγος », employé absolument, sans y joindre le déterminatif « τοῦ Θεοῦ » et qu'expriment clairement ces paroles : « Le Verbe était auprès de Dieu » (ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν Θεόν). La préposition « auprès » (πρός) exprime que le Logos existait à côté de Dieu (donc non pas en Dieu) et en vue de Dieu (cfr Marc, IX, 19). Les affirmations du v. 11 : « Il vint chez lui » et du v. 14 : « Le Verbe s'est fait chair » ne peuvent se rapporter qu'à une personne, et non pas à un attribut divin.

b) Le Logos est une personne *distincte* de Dieu le Père (ὁ Θεός). Cela résulte du fait que le Logos était auprès de Dieu (v. 11, 1-2), et notamment de l'identification du Logos avec le Fils unique du Père. V. 14 : « Nous avons vu sa gloire, gloire qu'un Fils unique reçoit de son Père » (cfr v. 18). Entre le Père et le Fils existe une opposition relative.

c) Le Logos est une personne *divine*. V. 1 : « et le Verbe était Dieu » (καὶ Θεὸς ἦν ὁ λόγος). La véritable divinité du Logos résulte aussi de l'attribut divin de Créateur, qui lui est appliqué (« par lui tout a été fait »; v. 3) et d'Être éternel (au commencement était le Verbe » v. 1). Le Logos apparaît aussi en tant que Dieu, du fait qu'il est représenté comme auteur de l'ordre surnaturel, et que, comme lumière, il est le dispensateur de la vérité (v. 4-5) et, comme vie, le dispensateur de la vie surnaturelle de la grâce (v. 12). V. 14 : « plein de grâce et de vérité. »

2. La doctrine paulinienne de la ressemblance du Christ avec Dieu

L'Épître aux Hébreux (I, 3) désigne le Fils de Dieu comme « rayonnement de la gloire et empreinte de la substance de Dieu » (cfr *II Cor.*, IV, 4; *Col.*, I, 15). La désignation du Christ comme rayonnement de la gloire de Dieu (ἀπαύγασμα τῆς δόξης) fait allusion à la ressemblance essentielle ou à l'égalité d'essence du Christ avec Dieu le Père (« lumière de lumière »). L'expression « empreinte de la substance de Dieu » (χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ) indique aussi l'autonomie personnelle du Christ à côté du Père. Qu'il s'agisse, non pas d'une image créée, mais d'une image vraiment divine de Dieu le Père, c'est ce que montrent les attributs divins donnés au Fils de Dieu, la création du monde et sa conservation, la purification du péché, le siège à la droite de Dieu, la suprématie sur les anges.

BIBLIOGRAPHIE : E. BERBUIR, *Zeugnis für Christus. Eine Auslegung des Johannes-Prologs*, Fr 1949. P. M. J. LAGRANGE, *L'Évangile selon saint Jean*, P [7]1950. A. WIKENHAUSER, *Das Evangelium nach Johannes*, Ra 1949. H. WILLMS, *ΕΙΚΩΝ*, 1re partie : *Philon von Alexandria*, Mr 1935.

§ 7. DIEU LE SAINT-ESPRIT DANS LE NOUVEAU TESTAMENT

Bien que le mot πνεῦμα signifie, dans certains passages de la sainte Écriture, l'essence spirituelle de Dieu, ou bien une force divine impersonnelle, on peut cependant démontrer par de nombreux textes que le Saint-Esprit est une personne divine, distincte du Père et du Fils.

a) Le Saint-Esprit est une *personne* véritable. C'est ce que prouvent la formule trinitaire du baptême Matthieu, XXVIII, 19, le terme de Paraclet (= assistant, avocat) qui ne peut convenir qu'à une personne (Jean, XIV, 16 et 26; XV, 26; XVI, 7; cfr I Jean, II, 1, où Jésus-Christ est appelé notre Paraclet, c'est-à-dire notre avocat, notre intercesseur auprès du Père), et le fait que sont donnés au Saint-Esprit des attributs personnels, par exemple l'enseignement de la vérité (Jean, XIV, 26; XVI, 13), le témoignage rendu au Christ (Jean, XV, 26), la connaissance des mystères divins (*I Cor.*, II, 10), la prédiction d'événements futurs (Jean, XVI, 13; *Actes*, XXI, 11), l'institution des évêques (*Actes*, XX, 28).

b) Le Saint-Esprit est une personne *distincte* du Père et du Fils. C'est ce que prouvent la formule trinitaire du baptême, l'apparition du Saint-Esprit, lors du baptême de Jésus, sous un symbole particulier, et spécialement le discours d'adieux de Jésus, où le Saint-Esprit est distingué du Père et du Fils, qui l'envoient comme Celui qui est envoyé ou donné (Jean, XIV, 16 et 26; XV, 26).

c) Le Saint-Esprit est une personne *divine*. Les termes « Esprit-Saint » et « Dieu » sont employés alternativement. *Actes*, V, 3 sqq : « Ananie, pourquoi Satan a-t-il ainsi rempli ton cœur, que tu mentes à l'Esprit-Saint... ? Ce n'est pas à des hommes que tu as menti, mais à Dieu » (cfr *I Cor.*, III, 16; VI, 19-20). Dans la formule trinitaire du baptême, le Saint-Esprit est placé au même rang que le Père et le Fils, qui sont vraiment Dieu. On donne aussi au Saint-Esprit des attributs divins. Le Saint-Esprit possède la plénitude et la science; il enseigne toute vérité; il prédit les choses futures (Jean, XVI, 13); il scrute les profondeurs divines (*I Cor.*, II, 10), et il a inspiré les prophètes de l'Ancienne Alliance (II Pierre, I, 21; cfr *Actes*, I, 16). La puissance divine du Saint-Esprit se révèle dans le miracle de l'Incarnation du Fils de Dieu (Luc, I, 35; Matthieu, I, 20) et dans le miracle de la Pentecôte (Luc, XXIV, 40; *Actes*, II, 2-4). Le Saint-Esprit est le divin dispensateur des grâces : il confère les charismes extraordinaires (*I Cor.*, XXII, 11), ainsi que la grâce de la justification dans le baptême (Jean, III, 5) et dans le sacrement de pénitence (Jean, XX, 22; cfr *Romains*, V, 5; *Galates*, IV, 6; V, 22.

BIBLIOGRAPHIE : W. TOSETTI, *Der Hl. Geist als göttliche Person in den Evangelien*, D 1918. H. BERTRAMS, *Das Wesen des Geistes nach der Anschauung des Apostels Paulus*, Mr 1913. F. BUCHSEL, *Der Geist Gottes im Neuen Testament*, Gü 1926. P. GACHTER, *Zum Pneumabegriff des hl. Paulus*, ZkTh 53 (1929), 345-408. O. H. NEBE, *Deus Spiritus Sanctus*, Gü 1939. L. LABAUCHE, *Traité du Saint-Esprit*, P 1950.

§ 8. L'UNITÉ NUMÉRIQUE DE LA NATURE DIVINE DANS LES TROIS PERSONNES, D'APRÈS LE NOUVEAU TESTAMENT

L'enseignement biblique de la trinité des personnes en Dieu n'est conciliable avec la doctrine fondamentale de l'Écriture sur l'unicité de l'Être divin (Marc, XII, 29; *I Cor.*, VIII, 4; *Éphésiens*, IV, 6; *I Tim*, II, 5) que si les trois personnes divines n'ont qu'une seule nature. L'unité numérique, ou identité de la nature divine dans les trois personnes, est indiquée dans les formules trinitaires (cfr surtout Matthieu, XXVIII, 19 : in nomine) et dans quelques passages qui traitent de la compénétration (périchorèse) des personnes divines (Jean, X, 38; XIV, 9 sqq; XVII, 10; XVI, 13 sqq). Le Christ a affirmé expressément l'unité numérique de sa nature divine avec celle de son Père, dans Jean, X, 30 : « Moi et le Père nous sommes un » (ἐγὼ καὶ ὁ πατὴρ ἕν ἐσμεν). Saint Augustin remarque, à ce propos : « Quod dixit « unum », liberat te ab Ario : quod dixit « sumus », liberat te a Sabellio » (*In Joan. tr.* XXXVI, 9). Le terme ecclésiastique pour l'unité numérique de la nature divine est l'expression sanctionnée par le concile de Nicée (325), ὁμοούσιος.

Les Cappadociens emploient la formule : *Une* nature — trois hypostases (*μία οὐσία — τρεῖς ὑποστάσεις*) par laquelle ils entendent l'unité de nature au sens de l'unité numérique et non pas de l'unité spécifique.

BIBLIOGRAPHIE : S. GONZALÈS, *La formula Μία οὐσία τρεῖς ὑποστάσεις en San Gregorio de Nisa*, R 1939. J. LEBON, *Le sort du « consubstantiel » nicéen*, RHE 47 (1952), 485-529, 48 (1953), 632-682.

III. LA TRADITION

§ 9. LE TÉMOIGNAGE DE LA TRADITION SUR LA TRINITÉ DIVINE

1. Témoignages de la vie cultuelle de la primitive Église

a) La *liturgie baptismale* de la primitive Église renferme une claire affirmation de la foi en la sainte Trinité. Au témoignage de la Didaché (7), le baptême, dès les premiers temps de l'Église, était conféré « au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit », par une triple immersion dans l'eau baptismale, ou par une triple infusion de l'eau (cfr S. Justin, *Apologie*, I, 61; S. Irénée, *Adv. haer.*, III, 17, 1; Tertullien, *De baptismo*, XIII; *Origène*, *In epist. ad Rom.*, V, 8; S. Cyprien, *Ép.* LXXIII, 18).

b) Le *Symbole des Apôtres* qui, dans sa forme la plus ancienne, est identique au symbole baptismal de l'ancienne Église de Rome, repose sur la formule baptismale trinitaire. Une amplification et une transcription du symbole baptismal trinitaire se trouvent dans les *Règles de foi* transmises par les écrivains ecclésiastiques du IIe et du IIIe siècle. (Cfr S. Irénée, *Adv. haer.*, I, 10, 1; Tertullien, *De praeser.*, XIII; *Adv. Praxeam*, II; *De virg. vel.*, I; Origène, *De principiis*, I, *praef.* 4-10; Novatien, *De Trin.*, I). L'ensemble de la doctrine trinitaire est exposé, avec une clarté extraordinaire, dans le symbole privé de *saint Grégoire le Thaumaturge* († vers 270), dirigé contre Paul de Samosate.

c) La foi à la sainte Trinité est également exprimée par les *doxologies* primitives. L'antiquité chrétienne en connaît deux formes, la forme coordonnée : Gloire au Père et au Fils et au Saint-Esprit, et la forme subordonnée : Gloire au Père par le Fils dans le Saint-Esprit. Cette dernière fut interprétée à tort par les Ariens dans le sens de subordination; saint Basile la modifia de la manière suivante : Gloire au Père avec le Fils et avec le Saint-Esprit (δόξα τῷ πατρί μετὰ τοῦ υἱοῦ σὺν τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ, *De Spiritu Sancto*, I, 3). (Cfr Martyre de S. Polycarpe, XIV, 3).

2. Les Pères anténicéens

Saint Clément de Rome écrit (vers 96) à la communauté de Corinthe : « N'avons-nous pas *un seul* Dieu et *un seul* Christ et *un seul* Esprit de grâce ? » (XLVI, 6). Il désigne Dieu et Notre-Seigneur Jésus-Christ et le Saint-Esprit comme la foi et l'espérance des élus (LVIII, 2). *Saint Ignace d'Antioche* († vers 107) n'enseigne pas seulement la divinité du Christ de la manière la plus précise, mais il emploie aussi des formules trinitaires. *Magnésiens*, XIII, 2 : « Soyez soumis à l'évêque et les uns aux autres, comme Jésus-Christ,

dans sa chair, le fut à son Père, et comme les apôtres le furent au Christ, au Père et à l'Esprit. » (Cfr *Magnésiens*, XIII, 1; *Éphésiens*, IX, 1).

Les apologistes cherchent, à l'aide de la philosophie (notion du *Logos*), à obtenir une intelligence scientifique du mystère de la sainte Trinité, mais ils ne sont pas toujours exempts d'idées subordinatiennes. *Saint Justin* enseigne que les chrétiens, à côté du Créateur de l'univers, adorent en second lieu Jésus-Christ, le Fils du vrai Dieu, et en troisième lieu l'Esprit prophétique (*Apologie*, I, 13). *Athénagore* (vers 177) se tourne contre l'accusation d'athéisme : « Qui ne s'étonnerait pas d'entendre appeler athées ceux qui confessent Dieu le Père, Dieu le Fils et le Saint-Esprit, et enseignent aussi bien leur puissance dans l'unité que leur distinction dans l'ordre ? » (*Supplique*, XI). On trouve des exposés plus précis de la foi trinitaire de l'Église chez *saint Irénée* (*Adv. haer.*, I, 10, 1; IV, 20, 1; *Epideixis*, VI, 47), et surtout chez *Tertullien* (*Adv. Praxeam*). Celui-ci enseigne, contre les Sabelliens, la trinité des personnes divines (Ecce enim dico alium esse Patrem, et alium Filium, et alium Spiritum, c. IX), mais il s'en tient résolument à l'unité de substance (unius autem substantiae et unius status et unius potestatis, quia unus Deus, c. II). *Origène* emploie déjà l'expression ὁμοούσιος (*In ep. ad Hebr.*, I, 3). *Saint Théophile d'Antioche* (*Ad Autol.*, II, 15) emploie le terme τρίας pour désigner les trois personnes divines; le mot latin correspondant *trinitas* a été utilisé par Tertullien le premier (*Adv. Praxeam*, II; *De pud.*, XXI).

C'est l'Église romaine qui a exprimé le plus clairement, à l'époque anti-nicéenne, la foi aux trois personnes et l'unité de nature divine, dans la célèbre lettre dogmatique du pape *saint Denys* (259-268) à l'évêque Denys d'Alexandrie, il y rejette le trithéisme, le sabellianisme et le subordinatianisme (D 48-51). La décision du concile de Nicée ne fut pas une nouveauté, mais l'évolution organique de la doctrine de l'Église, crue dès le commencement et saisie de plus en plus clairement, par la théologie scientifique.

3. Les Pères postnicéens

Aux Pères postnicéens incomba avant tout la tâche de prouver scientifiquement et de défendre l'égalité d'essence du Fils avec le Père, contre l'arianisme et le semi-arianisme, et l'égalité d'essence du Saint-Esprit avec le Père et le Fils, contre le macédonianisme. Se sont particulièrement distingués, dans cette tâche, saint Athanase († 373), les trois grands Cappadociens, saint Basile le Grand, († 379), saint Grégoire de Nazianze († vers 390) et saint Grégoire de Nysse († 394), saint Cyrille d'Alexandrie († 444) et, parmi les Latins, saint Hilaire de Poitiers († 367) « l'Athanase de l'occident », et saint Ambroise († 397). Le sommet de la spéculation chrétienne ancienne sur la Trinité, est atteint par le grand ouvrage de saint Augustin († 430) *De Trinitate*.

BIBLIOGRAPHIE : L. CHOPPIN, *La Trinité chez les Pères Apostoliques*, Lille 1925. J. LEBRETON, *Histoire du dogme de la Trinité*. II : *De Saint Clément à saint Irénée*, P [5]1928. TH. DE RÉGNON, *Études de théologie positive sur la Sainte-Trinité*, 4 tomes,

P 1892-98. Ch. HAURET, *Comment le « Défenseur de Nicée » a-t-il compris le dogme de Nicée*, Bru 1936. Th. SCHERMANN, *Die Gottheit des Hl. Geistes nach den griechischen Vätern des 4. Jh.*, Fr 1901. Th. RUSCH, *Die Entstehung der Lehre vom Heiligen Geest bei Ignatius von Antiochia, Theophilus von Antiochia und Irenäus von Lyon*, Z 1952.

CHAPITRE III

La preuve de la Trinité

§ 10. LES PROCESSIONS DIVINES EN GÉNÉRAL

1. Notion et réalité

Il y a en Dieu deux processions immanentes. De fide.

Sous ce terme de procession on entend l'origine d'un être venant d'un autre. On distingue la procession *ad extra* ou transiens et la procession *ad intra* ou *immanens*, suivant que le terme de la procession est en dehors du principe ou bien reste dans le principe. C'est par une procession *ad extra* que les créatures sont issues de Dieu comme de leur cause première; c'est par une procession *ad intra* que le Fils et le Saint-Esprit tirent leur origine, dans le sein de la très sainte Trinité. La procession immanente désigne l'origine d'une personne divine par rapport à une autre, au moyen de l'essence divine numériquement une.

Les symboles enseignent deux processions divines immanentes, la génération du Fils et la spiration du Saint-Esprit (cfr D 86). Les deux processions sont la raison pour laquelle il y a en Dieu trois hypostases, ou personnes réellement distinctes l'une de l'autre. L'expression « procession » (ἐκπόρευσις) vient de la sainte Écriture, Jean, VIII, 42 : « Je suis sorti du Père » (Ego ex Deo processi). Jean, XV, 26 : « ...L'Esprit de vérité qui procède du Père » (Spiritum veritatis qui a Patre procedit). D'après le contexte, ces deux passages ne se rapportent pas à la procession éternelle du Fils et du Saint-Esprit, mais à leur mission temporelle dans le monde. La mission est une image de la procession éternelle.

2. Le sujet des processions divines

Le sujet des processions divines (au sens actif et passif), ce sont les personnes divines, ce n'est pas la nature divine. De fide.

Le 4e concile du Latran (1215) a défendu l'enseignement de Pierre Lombard, contre les attaques de l'Abbé Joachim de Flore, et a déclaré avec Pierre Lombard : illa res (substantia divina) non est generans neque genita nec procedens, sed est Pater qui generat, et Filius qui gignitur, et Spiritus Sanctus qui procedit (D 432).

La sainte Écriture n'applique qu'aux personnes le fait de produire et d'être produit. La démonstration spéculative repose sur l'axiome : Actiones sunt suppositorum (cfr S. Th., I, 39, 5 ad 1).

BIBLIOGRAPHIE : A. STUDLE, *De processionibus divinis*, Fr/S 1895. C. OTTAVIANO, *Joachimi Abbatis Liber contra Lombardum*, R 1934. H. GRUNDMANN, *Neue Untersuchungen über Joachim von Flore*, M 1950.

§ 11. LA PROCESSION DU FILS PAR VOIE DE GÉNÉRATION

La seconde personne divine procède de la première par génération et a, par conséquent, avec elle les relations d'un fils avec son père. De fide.

Le symbole Quicumque affirme : Filius a Patre solo est, non factus, non creatus, sed genitus (D 39; cfr le symbole de Nicée D 54).

Au témoignage de la sainte Écriture, la première et la seconde personnes sont l'une envers l'autre dans les relations de paternité et de filiation véritables et proprement dites. Le nom biblique caractéristique de la première personne est celui de Père, le nom de la seconde personne est celui de Fils. Le Père est désigné avec précision comme « propre Père » (πατὴρ ἴδιος; Jean, V, 18), le Fils comme « propre Fils » (υἱὸς ἴδιος; *Romains*, VIII, 32), comme « Fils unique » (υἱὸς μονογενής; Jean, I, 14-18; III, 16-18; I Jean, IV, 9), comme « Fils bien-aimé » (υἱὸς ἀγαπητός; Matthieu, III, 17; XVII, 5), comme « vrai Fils » (verus Filius; I Jean, V, 20 Vulg.). Le Fils est donc distingué des enfants adoptifs de Dieu (*Romains*, VIII, 29). Mais une filiation véritable et proprement dite ne peut reposer que sur une génération physique. La génération éternelle du Fils par le Père est exprimée dans le psaume 2, 7 et dans *Hébreux*, I, 5 : « Tu es mon Fils, je t'ai engendré aujourd'hui. » Cfr *Ps.* 109, 3, selon la Vulgate : « Ex utero ante luciferum genui te » (d'après la nouvelle traduction de l'Institut Biblique : ante luciferum, tanquam rorem, genui te). Les Pères et les conciles du IVe siècle fondent l'homousie du Fils avec le Père sur sa génération éternelle.

BIBLIOGRAPHIE : A. SEITZ, *Das Evangelium vom Gottessohne*, Fr 1908. H. FELDER, *Jesus von Nazareth*, Pa 1947.

§ 12. LA PROCESSION DU SAINT-ESPRIT PAR VOIE DE SPIRATION DU PÈRE ET DU FILS

La procession de la troisième personne est appelée spiration (πνεῦσις), en raison de son nom biblique.

1. Enseignement de l'Église

Le Saint-Esprit procède du Père et du Fils, comme d'un principe unique, par une unique spiration. De fide.

L'Église grecque-orthodoxe enseigne, depuis le IXe siècle, que le Saint-Esprit procède seulement du Père. Un synode de Constantinople, en 879, rejeta, à l'instigation du patriarche Photius, le « Filioque » des Latins, comme hérétique. Contre les Grecs, le deuxième Concile général de Lyon (1274) a déclaré : Fideli ac devota professione fatemur, quod Spiritus Sanctus aeternaliter ex Patre et Filio, non tanquam ex duobus principiis, sed tanquam ex uno principio, non duabus spirationibus, sed unica spiratione procedit (D 460). Cfr le symbole du synode de Tolède, de 447 (D 19), le symbole Quicumque (D 39), le symbole du 11e synode de Tolède, de 675 (D 277), le chapitre Firmiter du 4e concile du Latran (D 428), et le Décret pro Graecis, ainsi que le Décret pro Jacobitis du concile de Florence (D 691, 703). Dans le symbole de Nicée-Constantinople l'addition « et Filio » est attestée pour la première fois par le 3e synode de Tolède de 589.

2. Preuve scripturaire

a) Le Saint-Esprit, d'après l'enseignement des saintes Écritures, n'est pas seulement l'Esprit du Père (Matthieu, x, 20 : « C'est l'Esprit de votre Père qui parlera en vous »; cfr Jean, xv, 26; *I Cor.*, II, 11), mais aussi l'Esprit du Fils (*Galates*, IV, 6 : « Dieu a envoyé dans vos cœurs l'Esprit de son Fils »), l'Esprit de Jésus (*Actes*, XVI, 7 : « L'Esprit de Jésus ne le leur permit pas »), l'Esprit du Christ (*Romains*, VIII, 9 : « Quiconque n'a pas l'Esprit du Christ ne lui appartient pas), l'Esprit de Jésus-Christ (*Philippiens*, I, 19 : « par l'assistance de l'Esprit de

Jésus-Christ »). Si le terme « Esprit du Père » exprime une relation d'origine par rapport au Père (= spiramen Patris ou bien spiratus a Patre), comme les Grecs aussi l'admettent, alors le terme « Esprit du Fils » doit analogiquement exprimer aussi une relation d'origine avec le Fils (= spiramen Filii ou bien spiratus a Filio).

b) Le Saint-Esprit est envoyé, non pas seulement par le Père (Jean, XIV, 16-26), mais aussi par le Fils. Jean, xv, 26 : « le Défenseur que je vous enverrai d'auprès du Père »; cfr Jean, XVI, 7; Luc, XXIV, 49; Jean, xx, 22. La mission ad extra est d'une certaine manière la continuation dans le temps de la procession éternelle. De cette mission on peut donc conclure à la procession éternelle. A l'acte d'envoyer correspond la procession éternelle, au fait d'être envoyé correspond la spiration éternelle. Comme, au témoignage de la sainte Écriture, le Saint- Esprit est envoyé par le Père et par le Fils, il faut en conclure qu'il procède du Père et du Fils.

c) Le Saint-Esprit reçoit sa science du Fils. Jean, XVI, 13-14 : « Il dira tout ce qu'il aura entendu... Il me glorifiera, car il recevra de ce qui est à moi et vous l'annoncera. » Le fait d'apprendre et de recevoir la science ne peut être entendu, quand il s'agit d'une personne divine, que dans ce sens qu'elle reçoit la science divine, et l'essence divine qui lui est identique, de toute éternité, d'une autre personne divine par communication de son essence. Comme le Saint-Esprit reçoit sa science du Fils, il doit procéder du Fils; tout comme le Fils qui reçoit sa science du Père (Jean, VIII, 26 sqq) procède du Père. Saint Augustin remarque, au sujet de ce passage : « Il entendra de Celui dont il procède. Entendre, pour lui, c'est savoir, mais savoir, c'est être » (*In Joan.*, *tr.* XCIX, 4).

Le Saint-Esprit procède du Père et du Fils comme d'un principe unique et par une spiration unique, c'est ce qui résulte de ce texte de Jean, XVI, 15 : « Tout ce que le Père possède est à moi. » Si le Fils, en vertu de sa génération éternelle, possède tout ce que possède son Père, sauf la paternité et l'absence d'origine, qui ne sont pas communiquables, il doit aussi posséder la puissance spirative (vis spirativa) et ainsi la principiation par rapport au Saint-Esprit.

3. Preuve de tradition

Les Pères latins préféraient la formule de coordination : ex Patre et Filio (Filioque), les Pères grecs la formule de subordination : ex Patre per Filium. *Tertullien* emploie les deux mais explique aussi la formule de coordination au sens de la formule de subordination. *Adv. Prax.*, IV : « Je ne fais pas venir l'Esprit d'ailleurs que de Dieu par le Fils (a Patre per Filium). *Ibidem*, VIII : « La troisième personne est l'Esprit de Dieu (le Père) et du Fils (a Deo et Filio). *Saint Hilaire* emploie, sous l'influence des Pères grecs, la formule de subordination : « De toi (le Père) procède par lui (le Fils) ton Saint-Esprit » (*De Trinitate*, XII, 56). *Saint Ambroise* enseigne que « le Saint-Esprit, s'il procède du Père et du Fils, n'est pas séparé du Père ni du Fils » (*De Spiritu Sancto*, I, 120). *Saint Augustin* prouve que le Saint-Esprit procède du Père et du Fils (de utroque) en commentant en détail la sainte Écriture (*In Joan.*, tr. XCIX, 6; *De Trin.*, XV, 27, 48).

Origène enseigne, d'une manière subordinatienne que « le Saint-Esprit, de tout ce qui a été créé du Père par le Christ, est le premier dans l'ordre. « Le Fils confère à l'hypostase du Saint-Esprit non seulement l'existence, mais aussi la sagesse, l'intelligence et la justice » (*Comm. in Joan.*, II, 10 (6), 75-76).

Saint Athanase déclare : « Les relations particulières qui existent, nous le savons, entre le Fils et le Père, se trouvent, nous le verrons, aussi entre l'Esprit et le Fils. Et de même que le Fils affirme : « Tout ce que mon Père possède, je l'ai (Jean, XVI, 15), de même nous trouverons que tout cela est également dans l'Esprit par le Fils » (*Ad Serap.*, III, 1). *Saint Basile* enseigne que « La bonté, la sainteté et la dignité royale découlent du Père sur l'Esprit par le Fils » (*De Spiritu Sancto*, XVIII, 47).

Les trois Cappadociens (S. Basile, S. Grégoire de Nazianze, S. Grégoire de Nysse) comparent les relations des trois Personnes entre elles aux anneaux d'une chaîne. A la base de cette comparaison se trouve la formule subordinatienne « Du Père par le Fils ».

Didyme d'Alexandrie, *Saint Épiphane de Salamine* et *saint Cyrille d'Alexandrie* emploient, mais non exclusivement, la formule de coordination. S. Épiphane, *Ancoratus*, VII : « L'Esprit-Saint est de la même substance du Père et du Fils. » *Ibid.*, VIII : « Du Père et du Fils, le troisième dénominativement. » (Cfr Didyme, *De Spiritu Sancto*, XXXIV; Cyrille d'Alexandrie, *De sancta et consubstant. Trinitate*, XXXIV).

Saint Jean Damascène conteste que le Saint-Esprit soit du Fils, mais il enseigne qu'il est l'Esprit du Fils et qu'il procède du Père par le Fils (*De fide orthod.*, I, 8, 12). Il ne nie donc pas la principiation du Fils, mais seulement qu'il soit principe premier comme le Père.

La formule de coordination et la formule de subordination sont d'accord pour l'essentiel, du fait qu'elles attestent toutes deux la principiation du Père et du Fils et se complètent l'une l'autre. Mais tandis que la première souligne surtout l'unicité et la non-division du principe, la seconde fait ressortir que le

Père est le premier principe (Cfr S. Augustin, *De Trin.*, XV, 17, 29 : de quo procedit principaliter) et que le Fils, en tant que *Deus de Deo* est un principe dérivé, du fait que avec son être il reçoit aussi du Père la puissance spirative (Cfr B 691).

4. Démonstration spéculative de la scolastique

Comme la différence réelle des personnes divines est fondée exclusivement sur une opposition des relations d'origine (D 703), il n'y a pas de raison de distinguer hypostatiquement entre le Fils et le Saint-Esprit, si le Saint-Esprit ne procède pas aussi du Fils (Cfr S. Th., I, 36, 2).

BIBLIOGRAPHIE : M. Jugie, *De processione Spiritus Sancti ex fontibus revelationis et secundum Orientales dissidentes*, R 1936. Id., *Le schisme byzantin*, P 1941. B. Bouché, *La doctrine du « Filioque », d'après saint Anselme de Cantorbéry. Son influence sur saint Albert le Grand et sur saint Thomas d'Aquin*, R 1938. J. Slipyi, *De principio spirationis in SS. Trinitate*, Lwow 1926. Id., *Num Spiritus Sanctus a Filio distinguatur, si ab eo non procederet?* Lwow 1927. E. Candal, *Nilus Cabasilas et theologia S. Thomae de processione Spiritus Sancti*, V 1945.

DEUXIÈME SECTION

L'explication spéculative du dogme trinitaire

CHAPITRE PREMIER

Explication spéculative des processions divines

§ 13. LA GÉNÉRATION DU FILS, DE L'INTELLIGENCE DU PÈRE

1. Doctrine de l'Église

Le Fils procède de l'intelligence du Père. Sententia certa.

Le Catéchisme Romain (I, 3, 8, 3) enseigne : « De toutes les comparaisons présentées pour expliquer le genre et la manière de cette génération éternelle, semble se rapprocher le plus près de la réalité celle qui est empruntée à l'activité intellectuelle de notre esprit; c'est pourquoi saint Jean donne au Fils de Dieu le nom de « Verbe ». De même que notre esprit, en se connaissant lui-même, produit une image de lui-même, que les théologiens ont appelée « verbe », de même

aussi Dieu, autant du moins qu'on peut comparer les choses humaines et les choses divines, engendre, en se connaissant lui-même, le Verbe éternel (ita Deus seipsum intelligens Verbum aeternum generat). « La génération du Fils par le Père doit donc être comprise comme une génération purement intellectuelle, ou comme un acte de connaissance (generatio per modum intellectus).

2. Démonstration positive

La seconde personne est appelée dans la sainte Écriture *Verbe de Dieu*. Ce nom indique que le Fils est le Verbe (verbum mentis) du Père, engendré par un acte de connaissance, ou le produit de la connaissance du Père. Le nom *Sagesse* qui est un nom propre à la deuxième personne (cfr l'enseignement de l'Ancien Testament sur la *Sagesse*; *I Cor.*, I, 24) et indique ainsi la nature et le mode de son origine, montre que le Fils a été engendré par le Père d'un acte de connaissance (per modum intellectus). La désignation « *Image* du Dieu invisible » (*Colossiens*, I, 15) ou bien « *Empreinte* de la substance de Dieu » indique que la génération du Fils a lieu par cette activité du Père qui, de sa nature, est proprement une tendance assimilative, c'est-à-dire par l'activité intellectuelle.

Saint Ignace d'Antioche applique au Christ les désignations suivantes : « Verbe de Dieu » (τοῦ Θεοῦ λόγος, *Magn.*, VIII, 2), « Pensée du Père » (τοῦ πατρὸς ἡ γνώμη); *Éphés.*, III, 2), « Connaissance de Dieu » (Θεοῦ γνῶσις; *Éphés.*, XVII, 2). *Saint Justin* compare la génération du Fils avec la production de la parole par la raison (*Dialogue*, LXI, 2). Saint Athénagore désigne le Fils de Dieu comme « la pensée (νοῦς) et la parole (λόγος) du Père » (*Supplique*, X). *Saint Irénée* comme « l'expression première-née de la pensée du Père » (*Epid.*, XXXIX). *Saint Augustin* explique la génération divine comme l'acte de l'autoconnaissance divine (*De Trin.*, XV, 14, 23) : « Seipsum dicens Pater genuit Verbum sibi aequale per omnia. »

3. Démonstration spéculative

Les processions trinitaires sont des activités purement intellectuelles de la connaissance ou de la volonté. Dans la connaissance divine sont réalisés tous les éléments essentiels au concept de génération. La génération est définie, selon Aristote, comme origo viventis a principio vivente conjuncto in similitudinem naturae. La tendance assimilative essentielle à l'idée de génération appartient à la connaissance seule; en effet, celui qui connaît produit dans

son esprit une image (similitudo) de l'objet connu, tandis que la volonté suppose une certaine similitude de l'objet voulu avec celui qui veut (S. Th., I, 27, 4 ad 2). Dieu le Père, en se connaissant lui-même, produit l'image parfaite de lui-même, le Fils consubstantiel à lui-même.

Reste en discussion la question de savoir quel est l'objet de la connaissance divine par lequel le Père engendre le fils. D'après saint Thomas relève de cet objet tout ce qui est contenu dans la science du Père, c'est-à-dire primairement (principaliter et quasi per se) ce qui est l'objet de la science nécessaire divine : l'essence divine, les personnes divines, les possibles, et secondairement (ex consequenti et quasi per accidens) ce qui est l'objet de la science libre divine : les choses réelles que Dieu de toute éternité a décidé de créer (cfr *De verit.*, IV, 4-5; S. Th., I, 34, I ad 3).

§ 14. LA PROCESSION DU SAINT-ESPRIT, DE LA VOLONTÉ OU DE L'AMOUR RÉCIPROQUE DU PÈRE ET DU FILS

Le Saint-Esprit procède de la volonté ou de l'amour réciproque du Père et du Fils. Sententia certa.

Le Catéchisme Romain enseigne que « le Saint-Esprit procède de la volonté divine enflammée d'amour (a divina voluntate veluti amore inflammata) » (I, 9, 7).

Le nom biblique propre à la troisième personne : « Saint-Esprit » (πνεῦμα ἅγιον) fait allusion à cette procession de la volonté. Pneuma (= vent, souffle, respiration, principe de vie, âme) désigne un principe de mouvement, d'activité. En tant que nom propre d'une personne divine, le mot Pneuma indique que le Saint-Esprit procède par une activité de la volonté, comme du principe intellectuel de l'activité (per modum voluntatis). Le verbe πνεῖν, spirare, exprime aussi une relation avec la volonté. Cfr les expressions amorem spirare, odium spirare, spirans minarum et caedis (*Actes*, IX, 1). L'épithète « Saint » indique également la procession de la volonté, car la sainteté a son siège dans la volonté. L'Écriture et la Tradition attribuent au Saint-Esprit *les œuvres de l'amour*. Cfr *Romains*, V, 5 : « L'amour de Dieu a été répandu dans nos cœurs par l'Esprit-Saint qui nous a été donné. » L'attribution des œuvres de l'amour au Saint-Esprit se fonde sur le caractère personnel et, en fin de compte, sur l'origine de l'Esprit-Saint. Il s'ensuit que le Saint-Esprit procède d'un acte d'amour (per modum amoris). C'est pourquoi les Pères appellent le Saint-Esprit l'Amour (amor, caritas, dilectio, vinculum amoris, osculum

amoris). Le 11[e] concile de Tolède (675) a déclaré : « (Spiritus Sanctus) simul ab utrisque processisse monstratur, quia caritas sive sanctitas amborum esse cognoscitur » (D 277).

A ce terme d' « Amour » se rattachent les mots « Don » ou « Présent » (δωρεά, δῶρον, donum, munus) que les Pères appliquent au Saint-Esprit, conformément aux expressions de la sainte Écriture. Cfr *Actes*, II, 38 : « Et vous recevrez alors *le don du Saint-Esprit*. » *Actes*, VIII, 20 : « Périsse avec toi ton argent, puisque tu as cru pouvoir acquérir *le don de Dieu* à prix d'argent! » (S. Augustin, *De Trin.*, XV, 19, 33-36). Comme le don est une expression de l'amour, ce nom propre du Saint-Esprit fait allusion à son origine : *per modum amoris*, et montre bien qu'il est le don de l'amour mutuel du Père et du Fils.

L'objet de la volonté divine par lequel le Père et le Fils produisent le Saint-Esprit est premièrement (principaliter et quasi per se) ce que Dieu veut et aime nécessairement : l'essence divine et les personnes divines, et secondairement (ex consequenti et quasi per accidens) ce qu'il veut et aime librement : les choses créées, selon certains théologiens, aussi les choses simplement possible.

BIBLIOGRAPHIE : G. MENGE, *Der Hl. Geist das Liebesgeschenk des Vaters und des Sohnes*, Hi 1926. A. KRAPIEC, *Inquisitio circa D. Thomae doctrinam de Spiritu Sancto prout amore*, DThP 53 (1950) 474-495.

§ 15. LA DIFFÉRENCE ENTRE LA SPIRATION ET LA GÉNÉRATION

Le Saint-Esprit ne procède pas par génération. De fide.

Le Symbole Quicumque dit du Saint-Esprit qu'il est : *nec genitus* sed procedens (D 39; cfr D 277, 703). Le Saint-Esprit n'est donc pas Fils de Dieu. L'Écriture et la Tradition ne parlent que d'un seul et unique Fils de Dieu, le Verbe. La Tradition refuse expressément au Saint-Esprit la filiation et la qualité d'être engendré (cfr S. Athanase, *Ep. ad Serap.*, I, 16; S. Augustin, C. Maxim., II, 14, 1).

La différence entre la génération et la spiration ne veut pas dire que l'intelligence qui engendre le Fils et la volonté d'où procède le Saint-Esprit sont virtuellement différentes en Dieu, et que seule la connaissance, et non pas la volonté, possède une tendance assimilative essentielle au concept de génération. Dans la connaissance la similitude (similitudo rei intellectae) est le but tout comme dans la génération, par contre dans la volonté elle est une condition préalable (similitudo est principium amandi). Le Saint-Esprit est, tout comme le Fils, consubstantiel au Père, mais il possède la consubstantialité en raison de la nature et du mode de sa procession (cfr S. Th., I, 27, 4).

La spiration du Saint-Esprit ne réalise donc pas toutes les caractéristiques du concept de génération.

La différence entre la génération active et la spiration active n'est ni réelle (il manque une opposition de relation; D 703) ni simplement imaginée (le Saint-Esprit n'est pas engendré; D 39), mais elle est virtuelle comme entre la connaissance divine et la volonté divine.

BIBLIOGRAPHIE : T. L. PENIDO, *Cur non Spiritus Sanctus a Patre Deo genitus. S. Augustin et S. Thomas*, R Th 35 (1930) 508-527.

CHAPITRE II

Les relations et les personnes divines

§ 16. LES RELATIONS DIVINES

1. Concept de relation

Par ce terme de relation, on entend le rapport d'une chose avec l'autre (respectus unius ad alterum; S. Th., I, 28, 3). A la notion de relation appartiennent trois éléments : 1. le sujet (subjectum); 2. le terme (terminus); 3. le fondement (fundamentum) de la relation. L'essence de la relation réside dans le rapport avec l'autre (esse relativi est ad aliud se habere; S. Th., I, 28, 2). On distingue des relations réelles et logiques, des relations réciproques et unilatérales (relationes mutuae — non mutuae). Entre le sujet et le terme d'une relation existe une opposition *relative*.

2. Quatre relations réelles en Dieu

Les deux processions divines sont à la base de deux couples de relations réelles réciproques. Il y a donc en Dieu quatre relations réelles : *a*) la relation du Père avec le Fils : la génération active ou paternité (generare); *b*) la relation du Fils avec le Père : la génération passive ou filiation (generari); *c*) la relation du Père et du Fils avec le Saint-Esprit : la spiration active (spirare); *d*) la relation du Saint-Esprit avec le Père et le Fils : la spiration passive (spirari).

Dans la sainte Écriture la doctrine des relations divines est contenue implicitement dans les noms des Personnes, Père, Fils et Saint-Esprit (Spiritus — spiratus). Elle a été démontrée scientifiquement par les Pères des IV[e] et V[e] siècles, dans l'Église orientale par les Cappadociens (S. Basile,

amoris). Le 11e concile de Tolède (675) a déclaré : « (Spiritus Sanctus) simul ab utrisque processisse monstratur, quia caritas sive sanctitas amborum esse cognoscitur » (D 277).

A ce terme d' « Amour » se rattachent les mots « Don » ou « Présent » (δωρεά, δῶρον, donum, munus) que les Pères appliquent au Saint-Esprit, conformément aux expressions de la sainte Écriture. Cfr *Actes*, II, 38 : « Et vous recevrez alors *le don du Saint-Esprit.* » *Actes*, VIII, 20 : « Périsse avec toi ton argent, puisque tu as cru pouvoir acquérir *le don de Dieu* à prix d'argent! » (S. Augustin, *De Trin.*, XV, 19, 33-36). Comme le don est une expression de l'amour, ce nom propre du Saint-Esprit fait allusion à son origine : *per modum amoris*, et montre bien qu'il est le don de l'amour mutuel du Père et du Fils.

L'objet de la volonté divine par lequel le Père et le Fils produisent le Saint-Esprit est premièrement (principaliter et quasi per se) ce que Dieu veut et aime nécessairement : l'essence divine et les personnes divines, et secondairement (ex consequenti et quasi per accidens) ce qu'il veut et aime librement : les choses créées, selon certains théologiens, aussi les choses simplement possible.

BIBLIOGRAPHIE : G. Menge, *Der Hl. Geist das Liebesgeschenk des Vaters und des Sohnes*, Hi 1926. A. Krapiec, *Inquisitio circa D. Thomae doctrinam de Spiritu Sancto prout amore*, DThP 53 (1950) 474-495.

§ 15. LA DIFFÉRENCE ENTRE LA SPIRATION ET LA GÉNÉRATION

Le Saint-Esprit ne procède pas par génération. De fide.

Le Symbole Quicumque dit du Saint-Esprit qu'il est : *nec genitus* sed procedens (D 39; cfr D 277, 703). Le Saint-Esprit n'est donc pas Fils de Dieu. L'Écriture et la Tradition ne parlent que d'un seul et unique Fils de Dieu, le Verbe. La Tradition refuse expressément au Saint-Esprit la filiation et la qualité d'être engendré (cfr S. Athanase, *Ep. ad Serap.*, I, 16; S. Augustin, C. Maxim., II, 14, 1).

La différence entre la génération et la spiration ne veut pas dire que l'intelligence qui engendre le Fils et la volonté d'où procède le Saint-Esprit sont virtuellement différentes en Dieu, et que seule la connaissance, et non pas la volonté, possède une tendance assimilative essentielle au concept de génération. Dans la connaissance la similitude (similitudo rei intellectae) est le but tout comme dans la génération, par contre dans la volonté elle est une condition préalable (similitudo est principium amandi). Le Saint-Esprit est, tout comme le Fils, consubstantiel au Père, mais il possède la consubstantialité en raison de la nature et du mode de sa procession (cfr S. Th., I, 27, 4).

La spiration du Saint-Esprit ne réalise donc pas toutes les caractéristiques du concept de génération.

La différence entre la génération active et la spiration active n'est ni réelle (il manque une opposition de relation; D 703) ni simplement imaginée (le Saint-Esprit n'est pas engendré; D 39), mais elle est virtuelle comme entre la connaissance divine et la volonté divine.

BIBLIOGRAPHIE : T. L. Penido, *Cur non Spiritus Sanctus a Patre Deo genitus. S. Augustin et S. Thomas*, R Th 35 (1930) 508-527.

CHAPITRE II

Les relations et les personnes divines

§ 16. LES RELATIONS DIVINES

1. Concept de relation

Par ce terme de relation, on entend le rapport d'une chose avec l'autre (respectus unius ad alterum; S. Th., I, 28, 3). A la notion de relation appartiennent trois éléments : 1. le sujet (subjectum); 2. le terme (terminus); 3. le fondement (fundamentum) de la relation. L'essence de la relation réside dans le rapport avec l'autre (esse relativi est ad aliud se habere; S. Th., I, 28, 2). On distingue des relations réelles et logiques, des relations réciproques et unilatérales (relationes mutuae — non mutuae). Entre le sujet et le terme d'une relation existe une opposition *relative*.

2. Quatre relations réelles en Dieu

Les deux processions divines sont à la base de deux couples de relations réelles réciproques. Il y a donc en Dieu quatre relations réelles : *a*) la relation du Père avec le Fils : la génération active ou paternité (generare); *b*) la relation du Fils avec le Père : la génération passive ou filiation (generari); *c*) la relation du Père et du Fils avec le Saint-Esprit : la spiration active (spirare); *d*) la relation du Saint-Esprit avec le Père et le Fils : la spiration passive (spirari).

Dans la sainte Écriture la doctrine des relations divines est contenue implicitement dans les noms des Personnes, Père, Fils et Saint-Esprit (Spiritus — spiratus). Elle a été démontrée scientifiquement par les Pères des IVe et Ve siècles, dans l'Église orientale par les Cappadociens (S. Basile,

S. Grégoire de Nazianze, S. Grégoire de Nysse) et par saint Cyrille d'Alexandrie, dans l'Église latine par saint Augustin auquel se joignirent saint Fulgence et Boèce.

Saint Grégoire de Nazianze déclare : « Le mot Père n'est ni un nom d'essence ni un nom d'activité, mais un nom de relation (σχέσις) qui indique comment le Père se comporte envers le Fils et le Fils envers le Père » (*Or.*, XXIX, 16). *Saint Augustin* enseigne : « Bien que le Père et le Fils soient des personnes distinctes, il n'y a cependant aucune différence de substance; en effet les déterminations Père et Fils, ne concernent pas la substance mais les relations » (non secundum substantiam dicuntur, sed secundum relativum; *De Trinitate*, V, 5, 6). Le magistère ecclésiastique a adopté la doctrine des relations, élaborée par les Pères et les théologiens. Cfr le *Symbole du 11e synode de Tolède* (D 278 sqq) et le *Décret pour les Jacobites du concile de Florence* (D 703).

Du dogme trinitaire il résulte que les relations réciproques en Dieu ne sont pas des relations simplement logiques, mais des relations réelles. Autrement l'existence des trois personnes se réduirait à une trinité simplement logique. En effet la distinction des trois personnes divines est basée non pas sur leur essence divine, mais sur les relations réciproques des unes aux autres.

3. Trois relations réellement distinctes l'une de l'autre en Dieu

Des quatre relations divines réelles, trois sont en opposition entre elles et, par suite, sont différentes l'une de l'autre, à savoir la paternité, la filiation et la spiration passive. La spiration active n'est en opposition qu'avec la spiration passive et non pas avec la paternité et la filiation; par conséquent elle n'est pas différente réellement, mais seulement virtuellement, de la paternité et de la filiation.

4. Rapport des relations trinitaires avec l'essence divine

Les relations en Dieu sont réellement identiques avec l'essence divine. De fide.

Le synode de Reims (1148) a déclaré, contre Gilbert de Poitiers qui, d'après ses adversaires, soutenait une différence réelle entre les personnes divines et les propriétés divines (Pater — paternitas), qu'en Dieu il n'y avait pas de réalités, qu'on les appelle *relations*, ou propriétés, ou singularités, ou unités, ou autrement, existant de toute éternité et n'étant pas identiques avec Dieu (quae non sint Deus) (D 391). Les adversaires de Gilbert exprimèrent positivement la doctrine du concile dans cette formule : Quidquid in Deo est, Deus est.

Le concile de Florence a défini : (in Deo) omnia sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio (D 703). Mais entre les relations divines et l'essence divine n'existe aucune opposition relative.

La raison interne de cette identité est la simplicité absolue de l'Être de Dieu, avec laquelle est inconciliable une composition réelle de substance et de relations.

Mais entre les relations et l'essence divine existe, non seulement une distinction logique, mais aussi une distinction *virtuelle*, du fait que, dans la relation, se trouve inclus le rapport avec le terminus de la relation, tandis que ce rapport fait défaut dans le concept d'essence : manifestum est, quod relatio realiter existens in Deo est idem essentiae secundum rem et non differt nisi secundum intelligentiae rationem, prout in relatione importatur respectus ad suum oppositum, qui non importatur in nomine essentiae (S. Th., I, 28, 2).

BIBLIOGRAPHIE : A. Horvath, *Metaphysik der Relationem*, Gr 1914. Sur la doctrine de Gilbert de Poitiers, cfr § 10.

§ 17. LES PERSONNES DIVINES

1. Les notions d'hypostase et de personne

Le magistère ecclésiastique emploie, dans l'exposé du dogme trinitaire, les termes philosophiques : essence, nature, substance, hypostase et personne. Cfr le chapitre Firmiter du 4e *concile du Latran* (1215) : Tres quidem personae, sed una essentia, substantia seu natura simplex omnino. Les termes essence, nature et substance désignent l'essence physique de Dieu commune aux trois personnes, c'est-à-dire l'ensemble des perfections divines essentielles. L'hypostase est une substance individuelle, complète, existant totalement pour elle-même (substantia singularis completa tota in se, ou bien substantia incommunicabilis). La personne est une hypostase raisonnable (hypostasis rationalis). C'est à Boèce qu'est due la définition classique (*De duabus naturis*, III) : Persona est naturae rationalis individua (= incommunicabilis) substantia. L'hypostase et la nature se comportent entre elles de telle manière que l'hypostase est le support de la nature et le sujet dernier de tout être et de toute activité (principium quod), tandis que la nature est le principe en vertu duquel l'hypostase existe et agit (principium quo).

2. Le rapport des relations avec les personnes

Les trois relations opposées l'une à l'autre de paternité, de filiation et de spiration passive sont les trois hypostases ou personnes divines. La paternité constitue la personne du Père, la filiation constitue la

personne du Fils, la spiration passive constitue la personne du Saint-Esprit.

A la notion de personne appartiennent la substantialité et l'incommunicabilité (perséité). La *substantialité* appartient aux relations divines, parce qu'elles sont réellement identiques à l'essence divine : quidquid est in Deo, est ejus essentia (S. Th., I, 28, 2). L'*incommunicabilité* n'appartient qu'aux trois relations opposées de la paternité, de la filiation et de la spiration passive (la spiration active est commune au Père et au Fils) ; par suite, c'est seulement à ces trois relations que s'appliquent les deux caractéristiques essentielles du concept de personne. La personne divine est donc une relation substantielle et immédiate en Dieu. Cfr S. Th., I, 29, 4 : persona divina significat relationem ut subsistentem.

3. Le principe fondamental de la Trinité

En Dieu tout est un, s'il n'y a pas une opposition de relation. De fide.

De la doctrine des relations divines résulte le principe fondamental trinitaire, exprimé tout d'abord par saint Anselme de Cantorbéry (*De processione Spiritus* S. 2) et affirmé solennellement par le concile de Florence dans son Décret *pro Jacobitis* (1441) : In Deo omnia sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio (D 703). D'après cette proposition, la distinction réelle des personnes repose exclusivement sur l'opposition des relations.

BIBLIOGRAPHIE : C. Braun, *Der Begriff Person in seiner Anwendung auf die Lehre von der Trinität und Inkarnation*, My 1876. Fr. Erdin, *Das Wort Hypostasis*, Fr 1939. H. Rheinfelder, *Das Wort « Persona »*, Halle 1928. M. Rackl, *Der hl. Thomas von Aquin und das trinitarische Grundgesetz in byzantinischer Bedeutung*, *Xenia Thomistica III*, R 1925, 363-389.

§ 18. LES PROPRIÉTÉS ET NOTIONS DIVINES

1. Les propriétés

Par ce terme de propriété on entend une particularité distinctive qui appartient à une seule personne divine et la distingue des deux autres. Les propriétés sont divisées en propriétés personnelles ou personnifiantes (proprietates personales ou personificae, ἰδιώματα ὑποστατικά ; cfr D 428) et en propriétés des personnes ou propriétés distinctives (proprietates personarum, ἰδιώματα τῶν ὑποστάσεων). A la première classe appartiennent les trois relations opposées ou personnifiantes de la paternité, de la filiation et de la spiration passive. A la seconde classe appartient, à côté des trois relations personnifiantes, l'absence d'origine (innascibilitas, ἀγεννησία) en tant que propriété du Père. La spiration active est une particularité commune à deux

personnes, au Père et au Fils et n'est donc pas une propriété au sens strict. S. Th., I, 32, 3 : Communis spiratio non est proprietas, quia convenit duabus personis.

La non-spiration du Père et du Fils, la non-génération et l'infécondité du Saint-Esprit ne sont pas rangées parmi les propriétés, parce que les propriétés expriment un privilège ou une dignité (d'où les termes aussi de ἀξιώματα, dignitates).

L'*agennésie*, bien que, d'après son sens étymologique, elle n'exprime que la négation de la génération passive et puisse, en ce sens, être attribuée aussi au Saint-Esprit, est considérée par les écrivains ecclésiastiques presque généralement comme une propriété du Père. Ils y trouvent exprimé non seulement qu'il n'a pas été engendré, mais aussi qu'il n'a pas d'origine (ἀγέννητος = ἄναρχος ; ingenitus = sine principio), tandis que lui-même est le principe originel des deux autres personnes. S. Jean Damascène, *De fide orthodoxa*, I, 8 : « Le Père seul est non engendré (ἀγέννητος) ; car il ne doit pas son existence à une autre personne. » (Cfr D 275, 277 : 11e synode de Tolède : *le Père seul est ingenitus*).

2. Les notions

Les notions sont les marques caractéristiques et distinctives (γνωρίσματα) des personnes divines. En fait elles coïncident avec les propriétés. S. Th., I, 32, 3 : Notio dicitur id, quod est propria ratio cognoscendi divinam personam. Les notions des diverses personnes sont : *a*) l'absence d'origine et la génération active comme marque distinctive du Père ; *b*) la génération passive comme caractéristique du Fils ; *c*) la spiration passive comme signe caractéristique du Saint-Esprit. La spiration active est une caractéristique commune du Père et du Fils, et par suite, n'est pas conforme au sens strict de la notion (marque distinctive).

Les actes *notionnels* sont des activités divines qui caractérisent et distinguent les personnes, à la différence des actes *essentiels* qui sont communs aux trois personnes. Il y a en Dieu deux actes notionnels, la connaissance notionnelle par laquelle le Père engendre le Fils, et la volonté notionnelle (amour) par laquelle le Père et le Fils produisent par spiration le Saint-Esprit. Les actes notionnels et les actes essentiels sont en fait identiques : ils ne se distinguent que virtuellement. Dans les actes notionnels nous estimons relativement la nature divine, dans les actes essentiels nous l'estimons de façon absolue.

BIBLIOGRAPHIE : P. Stiegele, *Der Agennesiebegriff in der griechischen Theologie des vierten Jh.*, Fr 1913.

§ 19. LA PÉRICHORÈSE TRINITAIRE

Par ce terme de périchorèse trinitaire (περιχώρησις, ἐνύπαρξις circumincessio, plus tard circuminsessio), on entend la pénétration réciproque et l'inhabitation l'une dans l'autre des trois personnes divines.

Les trois personnes divines sont l'une dans l'autre. De fide.

Le concile de Florence a déclaré, avec saint Fulgence (De fide ad Petrum, I, 4), dans son Décret pro Jacobitis (1441) : Propter hanc unitatem Pater est totus in Filio, totus in Spiritu Sancto; Filius totus est in Patre, totus in Spiritu Sancto; Spiritus Sanctus totus est in Patre, totus in Filio (D 71 704). Le Christ atteste que le Père est en lui et qu'il est dans le Père, Jean, X, 30 : « Le Père et moi, nous sommes un. » X, 38 : « Croyez à mes œuvres, afin que vous sachiez une fois pour toutes que le Père est en moi et que je suis dans le Père » (Cfr Jean, XIV, 9 sqq; XVII, 21). L'existence du Saint-Esprit dans le Père et le Fils est indiquée dans *I Cor.*, II, 10-11.

Le terme *περιχωρεῖν* est employé pour la première fois par *saint Grégoire de Nazianze* (*Ep.* CI, 6), à propos des relations des deux natures dans le Christ (périchorèse christologique). *Saint Jean Damascène* (*De fide orth.*, I, 8; I, 14; III, 5) l'utilise comme terme technique, aussi bien pour la compénétration des deux natures dans le Christ que pour la compénétration des trois personnes divines. C'est par la traduction des œuvres de saint Jean Damascène (par Burgundio de Pise vers 1150) que l'expression, sous la forme latine *circumincessio*, pénétra dans la théologie de l'Occident. Plus tard, le terme *circumincessio* devint *circuminsessio*. La première forme exprime davantage l'idée de pénétration active, la seconde l'idée d'inhabitation passive. La première répond plutôt à la conception hellénique, la seconde à la conception latine.

Dans la conception *grecque* sur la Trinité, la périchorèse joue un plus grand rôle que dans la conception latine. Pour les Grecs, elle part du Père et fait déverser la vie divine du Père sur le Fils et, par le Fils, sur le Saint-Esprit. En insistant sur la pénétration mutuelle des trois personnes, elle garde l'unicité de l'Être divin. La conception *latine* part de l'unité de l'Être divin et la fait se déployer, par les processions divines, dans la trinité des personnes. L'idée de l'unité d'essence se trouve donc au premier plan.

La base la plus profonde de la périchorèse trinitaire est l'unité numérique d'essence des trois personnes (cfr S. Th., I, 42, 5).

BIBLIOGRAPHIE : A. DENEFFE, *Perichoresis, circumincessio, circuminsessio*, ZkTh 47 (1923), 497-532. L. PRESTIGE, *περιχωρέω* and *περιχώρησις in the Fathers*, JThSt 29 (1928), 242-252.

§ 20. L'UNITÉ DE L'ACTION DIVINE A L'EXTÉRIEUR

Toutes les activités de Dieu à l'extérieur sont communes aux trois personnes. De fide.

Le 4e concile du Latran (1215) enseigne, dans le chapitre Firmiter, que les trois personnes divines sont un principe unique de toutes choses (unum universorum principium; D 428). Le concile de Florence, dans son Décret pro Jacobitis, déclare : Pater et Filius et Spiritus Sanctus non tria principia creaturae, sed unum principium. (D 704. Cfr D 254, 281, 284).

La doctrine de l'Église s'oppose au *trithéisme* qui abandonne, avec l'unité de l'Être divin, l'unité de l'activité divine. D'après *A. Günther* († 1863), la réalisation de l'idée universelle divine est l'œuvre exclusive de la seconde personne, tandis que le retour des créatures à Dieu est l'œuvre exclusive de la troisième personne.

Le Christ atteste l'unité de son action avec celle du Père et la fonde sur l'unité d'essence. Jean, V, 19 : « Ce que le Père fait, le Fils le fait également. » Jean, XIV, 10 : « C'est le Père demeurant en moi qui accomplit ses œuvres. » La sainte Écriture atteste l'unité d'action des personnes divines en attribuant les mêmes œuvres, par exemple l'exécution de l'Incarnation, la dispensation des grâces surnaturelles, la rémission des péchés à diverses personnes (cfr Luc, I, 35; Matthieu, I, 20; *Philippiens*, II, 7; *Hébreux*, X, 5 (incarnation); *I Cor.*, XII, 4 sqq (grâces); Matthieu, IX, 2; Luc, VII, 48; Luc, XXIII, 34; Jean, XX, 22 (rémission des péchés).

Les Pères déduisent l'unité d'action de l'unité de la nature divine, qui est le *principium quo* de l'activité divine. S. Augustin, *De Trin.*, I, 4, 7 : « Tout comme le Père, le Fils et le Saint-Esprit sont inséparables, de même ils agissent aussi inséparablement. » *Sermo*, 213, 6, 6 : « Les œuvres de la Trinité sont inséparables » (Inseparabilia sunt opera Trinitatis).

BIBLIOGRAPHIE : H. SCHELL, *Das Wirken des dreieinigen Gottes*, My 1885.

§ 21. LES APPROPRIATIONS

Par ce mot d'appropriation, on entend une manière de parler qui fait attribuer à une seule personne des attributs et des activités communes aux trois personnes (appropriare nihil aliud est, quam commune trahere ad proprium; *De verit.*, VII, 3).

Les appropriations ont pour but de rendre sensibles les propriétés et les différences de personne en Dieu (manifestatio personarum

per essentialia attributa; S. Th., I, 39, 7). Pour atteindre ce but, on ne doit attribuer à une personne divine particulière que les attributs et activités communes qui montrent une certaine parenté avec les propriétés de la personne en cause.

La sainte Écriture attribue la réalisation de l'Incarnation au Père (*Hébreux*, x, 5) et au Saint-Esprit (Luc, I, 35; Matthieu, I, 20) et répartit la dispensation des grâces entre les trois personnes (*I Cor.*, XII, 4 sqq; Spiritus, Dominus, Deus), bien que l'action de Dieu à l'extérieur soit commune aux trois personnes.

On peut répartir en quatre classes, avec Scheeben (*Dogmatik*, Gotteslehre, n. 1046 sqq), les appropriations de la sainte Écriture, des Pères et des théologiens :

a) L'attribution des *noms substantiels* de Dieu (Θεός, κύριος; Cfr *I Cor.*, XII, 5-6; Jean, III, 16-17; *Gal.*, IV, 4.6). (Θεός = Dieu le Père, κύριος = Dieu le Fils).

b) L'attribution des *attributs absolus* de Dieu (puissance, sagesse, bonté). (Cfr S. Augustin, *De doctrina christ.*, I, 5, 5 : In Patre unitas, in Filio aequalitas, in Spiritu Sancto unitatis aequalitatisque concordia. S. Hilaire, *De Trinitate*, II, 1 : infinitas in aeterno (=Patre), species in imagine (= Filio), usus in munere (= Spiritu Sancto).

c) L'attribution des *œuvres* de Dieu (causa efficiens, causa exemplaris, causa finalis, cfr *Romains*, XI, 36; décision, exécution, accomplissement).

d) L'appropriation du *culte d'adoration et sacrificiel* (le Père objet de ce culte, le Fils et le Saint-Esprit comme médiateurs). (Cfr S. Th., I, 39, 8).

BIBLIOGRAPHIE : L. OTT, *Untersuchungen zur theologischen Briefliteratur der Frühscholastik*, Mr 1937, 569-594. K. RAHNER, « *Gott* » *als erste trinitarische Person im Neuen Testament*, Zk Th 66 (1942), 71-88.

§ 22. LES MISSIONS DIVINES

D'après l'enseignement de saint Thomas (S. Th., I, 43, 1), le concept de mission (missio ad extra) comporte deux éléments : *a*) un rapport de la personne envoyée avec la personne qui l'envoie en tant que son *terminus a quo*. L'envoyé se trouve à l'égard de l'envoyeur dans un rapport de dépendance. Chez des personnes divines il ne peut s'agir, à cause de leur identité d'essence, que d'une dépendance d'origine; *b*) un rapport de la personne envoyée avec le but de sa mission (terminus ad quem). Le but de la mission est la présence de l'envoyé en un lieu déterminé. Quand il s'agit de la mission d'une personne divine, il ne peut être question, étant donné l'omniprésence substantielle de Dieu dans le monde créé, que d'un nouveau mode de présence. La notion de mission comporte donc en elle la procession éternelle, et ajoute un nouveau genre de présence dans le monde créé : missio includit processionem aeternam et aliquid addit, scilicet temporalem effectum (S. Th., I, 43, 2 ad 3). Les missions temporelles reflètent donc l'ordre d'origine des personnes divines : le Père envoie, mais n'est pas envoyé, le Fils est envoyé et envoie, le Saint-Esprit est envoyé, mais n'envoie pas.

Le Père envoie le Fils; le Père et le Fils envoient le Saint-Esprit. Sententia certa.

Le 11[e] concile de Tolède (675) a déclaré : Hic igitur Spiritus Sanctus missus ab utrisque, sicut Filius a Patre, creditur (D 277; cfr D 794).

La sainte Écriture atteste :

a) la mission du Fils par le Père; cfr Jean, III, 17; V, 23; VI, 58; XVII, 18; *Galates*, IV, 4 : « Dieu a envoyé son Fils. »

b) la mission du Saint-Esprit par le Père; cfr Jean, XIV, 16. 26; *Galates*, IV, 6 : « Dieu a envoyé dans vos cœurs l'Esprit de son Fils qui crie : Abba! Père. »

c) la mission du Saint-Esprit par le Fils; cfr Jean, XV, 26; XVI, 7; Luc, XXIV, 49 : « Je vais envoyer sur vous la promesse de mon Père. »

La sainte Écriture ne parle pas de l'envoi du Père, mais seulement de sa venue et de son habitation. Jean, XIV, 23 : « Si quelqu'un m'aime, il gardera ma parole, et mon Père l'aimera, et nous viendrons à lui et nous ferons en lui notre demeure. »

Les missions se distinguent en missions visibles et invisibles, suivant que la nouvelle présence de la personne envoyée est perceptible par les sens ou non. Comme mission *visible* il y a l'Incarnation du Verbe (missio substantialis) et la mission du Saint-Esprit sous le symbole visible de la colombe ou des langues de feu (missio repraesentativa). La mission *invisible* se produit lors de la collation de la grâce sanctifiante et a pour but l'habitation de Dieu dans l'âme du juste. Cette habitation est attribuée habituellement au Saint-Esprit dans la sainte Écriture (*I Cor.*, III, 16; VI, 19; *Romains*, V, 5; VIII, 11). Mais, avec le Saint-Esprit, le Père et le Fils viennent aussi dans l'âme du juste, pour y habiter (Jean, XIV, 23; *II Cor.*, VI, 16).

BIBLIOGRAPHIE : L. CHAMBAT, *Les missions des personnes de la Sainte-Trinité, selon saint Thomas d'Aquin*, Fontenelle 1945.

CHAPITRE III

Rapport de la Trinité avec la raison

§ 23. LE MYSTÈRE DU DOGME TRINITAIRE

1. Le dogme de la Sainte-Trinité est supraratíonnel

L'existence de trois personnes en Dieu ne peut être connue que par la révélation divine. Sententia fidei proxima.

Le caractère de mystère absolu du dogme trinitaire n'est pas défini, mais est inclus dans la déclaration du concile du Vatican, affirmant que, parmi les vérités de la foi, « il y a des mystères cachés en Dieu qui ne peuvent être connus que grâce à la révélation divine » : mysteria in Deo abscondita, quae nisi revelata divinitus innotescere non possunt (D 1795). Le christianisme a, de tout temps, considéré le dogme de la Sainte-Trinité comme le mystère le plus fondamental et le plus profond de la foi.

La transcendance du dogme trinitaire au-dessus de la connaissance de raison naturelle est indiquée en Matthieu, XI, 27 : « Nul ne connaît le Fils, si ce n'est le Père, et nul ne connaît le Père, si ce n'est le Fils et celui à qui le Fils veut bien le révéler » (cfr Jean, I, 18; *I Cor.*, II, 11).

Les *Pères* soulignent fréquemment le caractère mystérieux du dogme trinitaire et affirment expressément la nécessité d'y croire. *Saint Jean Damascène* déclare : « C'est par la foi que la sainte Trinité est connue et adorée, par la foi et non pas par des recherches et des preuves... Il faut croire que Dieu est en trois personnes. Mais comment cela se fait-il, ce comment est au-dessus de toutes choses. Car Dieu est insaisissable » (*De haer. epil.*). (Cfr S. Ambroise, *De fide*, I, 10, 64; 12, 78; 13, 84; S. Augustin, *In Joan., tr.* 97, 1; 21, 3; S. Grégoire de Nysse, *Or. cat.*, 3).

Les *rationes necessariae* invoquées par *saint Anselme de Cantorbéry* et *Richard de Saint-Victor* ne sont, en fait, que des raisons de convenance, qui supposent la révélation et la foi en la sainte Trinité. On doit considérer comme manquée la tentative faite par Antoine Günther, sous l'influence de Hegel, pour déduire la Trinité, de façon purement rationnelle, du fait que Dieu prend concience de lui-même. La raison naturelle ne peut connaître Dieu que par les choses créées, dont il est la cause première. Mais les perfections de Dieu qui se manifestent dans les choses créées, par exemple la puissance, la sagesse, la bonté, sont communes aux trois personnes. Par suite, la raison naturelle ne peut connaître Dieu que dans l'unité d'essence, et non pas dans la trinité des personnes. (S. Th., I, 32, 1).

2. Capacité de la raison

La raison naturelle, même après la révélation, n'est pas en état de pénétrer le dogme de la Sainte-Trinité. Sententia fidei proxima.

Le concile du Vatican dit des mystères de la foi que, « même après la révélation et l'adhésion de la foi, ils sont encore couverts d'un voile et demeurent enveloppés d'une certaine obscurité » (D 1796). Cette affirmation s'applique principalement au mystère de la Sainte-Trinité, comme au dogme fondamental de la foi chrétienne.

Cependant la raison, éclairée par la foi, possède, selon les déclarations du magistère ecclésiastique et les témoignages de la révélation, le pouvoir de saisir et de présenter exactement le vrai sens du dogme. Elle peut en outre, par des analogies tirées des choses créées, notamment par la comparaison des processions divines avec l'autoconnaissance et l'amour humain de soi-même (cfr S. Augustin, *De Trin.*, IX, 12, 18), éclairer le mystère et le rapprocher de l'intelligence. Elle est aussi en état de réfuter les objections présentées contre ce dogme. Le dogme de la sainte Trinité est sans doute supraratíonnel (supra rationem), mais non pas contraire à la raison (contra rationem) (cfr D 1797).

Objections. L'argument présenté par les rationalistes suivant lequel, dans le dogme trinitaire, $3 = 1$ et $1 = 3$, perd sa force, si l'on remarque que les personnes divines ne sont pas 3 et 1 sous le même rapport, mais d'abord 3, relativement aux personnes, et ensuite 1 relativement à leur essence.

Le principe soulevé contre le dogme trinitaire : deux grandeurs égales à une troisième sont égales entre elles, ne vaut que si deux grandeurs, sous tous les rapports, *re et ratione*, sont égales à une troisième grandeur. Les personnes divines et l'essence divine sont bien réellement identiques, mais virtuellement (ratione) différentes. C'est pourquoi les trois personnes sont égales entre elles par leur essence, mais distinctes l'une de l'autre par les relations (cfr S. Th., I, 28, 3 ad 1).

BIBLIOGRAPHIE : R. VATTER, *Das Verhältnis von Trinität und Vernunft nach Johannes Ev. von Kuhn mit Berücksichtigung der Lehre M. J. Scheebens*, Sp 1940. M. GRABMANN, *Die Geschichte der scholastischen Methode*, Fr 1909 : 11, I, 272 sqq, II, 311 sqq. L. ORBAN, *Theologia Güntheriana* (cfr *Introduction*, § 5).

LIVRE II

Dieu le Créateur

BIBLIOGRAPHIE : J. H. OSWALD, *Die Schöpfungslehre*, Pa ^{2}1893. C. GUTBERLET, *Gott und die Schöpfung*, Ra 1910. ID., *Der Mensch, sein Ursprung und seine Entwicklung*, Pa 1911. B. BARTMANN, *Die Schöpfung. Gott - Welt - Mensch*, Pa 1922. H. LANG, *Gottes gute Welt*, Sp 1950. C. BOYER, *Tractatus de Deo creante et elevante*, R ^{3}1940. A. VAN HOVE, *Tractatus de Deo creante et elevante*, Mal 1944. A. SCHUTZ, *Der Mensch und die Ewigkeit*, Mn 1938. J. B. LOTZ-J. DE VRIES, *Die Wolt des Menschen*, Ra ^{2}1951. L. FAULHABER, *Das christliche Bild des Menschen*, Ba 1947. F. CEUPPENS, *Quaestiones selectae ex historia primareva*, Tu-R ^{2}1948. E. KLEBBA, *Die Anthropologie des hl. Irenäus*, My 1894. Fr. HILT, *Des hl. Gregor von Nyssa Lehre vom Menschen*, C. 1890. E. DINKLER, *Die Anthropologie Augustins*, St 1934. Th. PHILIPS, *Das Weltbild des hl. Augustinus*, St 1949. J. M. PARENT, *La doctrine de la création dans l'école de Chartres*, P 1938. H. BIEDERMANN, *Das Menschenbild bei Symeon dem Theologen*, Wü 1949. T. F. TOUANCE, *Calvin 's Doctrine of Man*, Lo 1948. H. VOLK, *Emil Brunners Lehre vom Sünder*, Mr 1950. B. ZENKOWSKY, *Das Bild vom Menschen in der Ostkirche*, St 1951. J. R. GRISELMANN, *Die theologische Anthropologie Johann Adam Möhlers*, Fr 1955.

PREMIÈRE SECTION

L'acte créateur

CHAPITRE PREMIER

La création du monde

§ 1. LA RÉALITÉ DE LA CRÉATION DU MONDE

1. Le dogme et les hérésies contraires

Tout ce qui existe, en dehors de Dieu, a été tiré du néant par Dieu. De fide.

Contre le dualisme du paganisme ancien et du manichéisme gnostique, et contre le monisme (matérialisme, panthéisme) moderne, le concile du Vatican a déclaré : Si quis non confiteatur mundum resque omnes, quae in eo continentur, et spirituales et materiales, secundum totam suam substantiam a Deo ex nihilo esse productas, A. S., D 1805. Cfr les symboles et le chapitre Firmiter (D 428).

Dans la langue philosophique et théologique, on entend par création la production d'une chose *ex nihilo* (= non ex aliquo) et *ex nihilo sui et subjecti* (mais non pas ex nihilo causae), c'est-à-dire qu'avant l'acte de création la chose comme telle n'existait pas, pas plus que n'existait une matière dont elle serait tirée. Saint Thomas en a donné cette définition : Creatio est productio alicujus rei secundum suam totam substantiam nullo praesupposito, quod sit vel increatum vel ab aliquo creatum (S. Th., I, 65, 3). De la création au sens strict (creatio prima), il faut distinguer la *creatio secunda*, par laquelle on entend la formation et l'animation de la matière sans forme.

2. Preuve d'Écriture et de Tradition

a) *Indirectement* la création du monde ex nihilo se démontre du fait qu'à Dieu seul a été attribué le nom de *Yahvé* et, par conséquent, l'Être absolu, tandis que toutes les autres choses, par comparaison avec Dieu, sont appelées un rien. Il faut en conclure que toutes les choses extradivines ont reçu leur existence de Dieu (cfr Isaïe, XLII, 8; XL, 17). Le nom divin *Adonai* (κύριος) présente Dieu comme le Seigneur et le propriétaire du ciel et de la terre, et cela en raison de la création. Un droit illimité de souveraineté et de propriété ne peut être fondé que sur la création ex nihilo (cfr *Ps.* 88, 12; Esther, XIII, 10-11; Matthieu, XI, 25).

Directement la création du monde ex nihilo est exprimée, d'après la conviction générale juive et chrétienne, dans *Genèse*, I, 1 : « Au commencement Dieu créa le ciel et la terre. » Il est à noter que ce texte fondamental ne mentionne aucune matière (materia ex qua) servant de substrat à la création. « Au commencement », sans autre précision, signifie le commencement absolu, c'est-à-dire le moment avant lequel rien n'existait en dehors de Dieu, et où les choses extradivines ont commencé d'exister. « Le ciel et la terre », c'est-à-dire l'univers entier, le monde, tout ce qui existe en dehors de Dieu. Le verbe bara (= créer) peut signifier produire au sens large, mais il est presque exclusivement employé pour l'activité divine et n'est jamais lié à la mention d'une matière dont Dieu produit quelque chose. L'ensemble du récit biblique montre que, dans *Genèse*, I, 1, il exprime la création ex nihilo (cfr *Ps.* 123, 8; 145, 6; 32, 9).

La foi du peuple juif en la création, qui remonte à *Genèse*, I, 1 est attestée par le *II Macchabées*, VII, 28, où la mère des martyrs exhorte son plus jeune fils à affronter le supplice, en faisant allusion à cette vérité : « Je t'en conjure, mon enfant, regarde le ciel et la terre, vois tout ce qu'ils renferment et sache que Dieu a fait cela *du néant* (οὐκ ἐξ ὄντων, ex nihilo). » Cfr *Sagesse*, I, 14 : « Il a créé toutes choses pour qu'elles soient. » *Romains*, IV, 17 : « Il appelle le néant à l'existence. »

Sagesse, XI, 18 : « La main puissante qui créa le monde d'une *matière informe* (ἐξ ἀμόρφου ὕλης) doit, d'après le contexte, se rapporter à la *creatio secunda*; de même aussi, probablement, *Hébreux*, XI, 3 : « C'est par la foi que nous reconnaissons que le monde a été formé par la parole de Dieu, le visible provenant ainsi de l'*invisible*. » Cfr *Genèse*, I, 2 d'après G : « Mais la terre était *invisible* (ἀόρατος) et informe. »

b) Les Pères de l'Église considèrent la création du monde *ex nihilo* comme une vérité fondamentale de la foi chrétienne et la défendent contre le faux dualisme de la philosophie païenne et des hérésies gnostiques et manichéennes. *Le Pasteur d'Hermas* écrit, vers le milieu du IIe siècle : « Avant tout, crois qu'il n'y a qu'un seul Dieu, qui a créé et organisé l'univers et qui a tout fait passer du non-être à l'être » (*Mand.*, I, 1). Contre le dualisme païen, gnostique et manichéen, ont lutté en particulier : *S. Théophile d'Antioche* (*Ad Autol.*, II, 4, 10); *S. Irénée* (*Adv. haer.*, I, 22, 1; II, 10, 4; *Epideixis*, I, 1, 3); *Tertullien* (*Adv. Hermogenem*, 1; *De praescr.*, XIII; *Apolog.*, XVII) et *S. Augustin* (*De Genesi contra Manichaeos*).

3. La création et la raison

La création du monde ex nihilo n'est pas seulement une vérité fondamentale de la révélation chrétienne, mais aussi une vérité de raison qui trouve place dans les preuves cosmologiques de l'existence de Dieu, en particulier dans la preuve de contingence. Mais, comme la philosophie non-chrétienne, y compris Aristote, n'est pas parvenue au concept pur de création, la révélation de cette vérité était moralement nécessaire (cfr S. Th., I, 44, 1; I, 61, 1; S. c. G., II, 15-16.

BIBLIOGRAPHIE : F. X. Kortleitner, *Sacrae litterae doceantne creationem universi ex nihilo*, In 1935. A. Rohner, *Das Schöpfungsproblem bei Moses Maimonides, Albertus Magnus und Thomas von Aquin*, Mr 1931. B. Bavink, *Weltschöpfung in Mythos und Religion, Philosophie und Naturwissenschaft*, Mu 1950. J. Santeler, *Vom Nichts zum Sein*, Feldkirch 1948.

§ 2. L'IDÉE UNIVERSELLE DIVINE

Le monde est l'œuvre de la Sagesse divine. Sententia certa.

A l'opposé de la doctrine chrétienne se trouve la théorie matérialiste du hasard, suivant laquelle le monde actuel s'est développé, d'une manière purement mécanique, à partir de la matière éternelle.

La sainte Écriture enseigne que Dieu a tout fait avec sagesse. *Ps.* 103, 24 : « Tu les (tes œuvres) as toutes créées avec sagesse. » La Sagesse se tenait à ses côtés comme conseillère, lors de la création du monde (*Proverbes*, VIII, 27 sqq. Cfr *Proverbes* III, 19; *Ecclésiastique*, XXIII, 29 (G 20); *Genèse*, I, 26). Le monde créé est donc la réalisation d'idées divines.

Les idées divines sont, *subjectivement*, c'est-à-dire en tant qu'idées de Dieu, éternelles et immuables, parce qu'elles sont identiques avec la Sagesse divine, donc avec l'essence divine. *Objectivement* c'est-à-dire d'après leur contenu, elles sont temporelles et changeantes, parce qu'elles n'ont pour objet que des reproductions finies des perfections divines. En Dieu, à cause de la simplicité absolue de son être, il n'y a qu'une seule idée. Mais, comme cette idée unique embrasse de nombreux objets extradivins, on parle d'une pluralité d'idées divines.

Saint Augustin a utilisé dans un sens chrétien la théorie platonicienne des idées, en transportant les idées éternelles dans l'esprit de Dieu (Cfr *In Joan.* tr. I, 16; Cfr Livre I, § 23).

§ 3. MOTIF ET BUT DE LA CRÉATION DU MONDE

1. Motif

Dieu a été poussé par sa bonté à créer librement le monde. De fide.

La fin subjective de la création (finis operantis), ou le motif qui a poussé Dieu à créer, est, comme l'a déclaré le synode provincial de Cologne, en 1860, l'amour de son absolue bonté (amor bonitatis suae absolutae). C'est sa bonté qui l'a porté à donner l'existence à des êtres finis pour leur communiquer de sa propre bonté. Le concile du Vatican a déclaré : Deus bonitate sua et omnipotenti virtute, non ad augendam suam beatitudinem nec ad acquirendam, sed ad manifestandam perfectionem suam per bona, quae creaturis impertitur, liberrimo consilio... utramque de nihilo condidit creaturam (D 1783). Au témoignage de la sainte Écriture le motif de l'acte créateur divin se trouve en Dieu-même : « Jahvé a tout créé pour sa fin ».

Les *Pères* attestent que Dieu a créé les choses de ce monde non pas par ce qu'il en avait besoin, mais pour déverser sur elles ses bienfaits (Saint Irénée, Adv haer. IV 14, 1). *Origène* enseigne : « Lorsque Dieu, au commencement, créa ce qu'il voulait créer, c'est-à-dire les êtres raisonnables, il n'avait pas d'autre motif de créer que lui-même, c'est-à-dire sa bonté ». (De princ. II 9, 6). *Saint Augustin* affirme : « C'est parce qu'Il est bon que nous existons ». (De doctr. christ. I 32, 35). Cf S. Hilaire, in Ps. 2, 15; S. Augustin, De civ. Dei XI 24; S. Jean Damascène, De fide orth. II 2.

La plénitude d'être absolue de Dieu et la félicité infinie qu'elle comporte (in se et ex se beatissimus; D 1782) excluent tout motif déterminant de l'action créatrice qui consisterait dans quelque chose d'extradivin. Saint Thomas enseigne que « Dieu agit non pas pour son utilité, mais seulement à cause de sa bonté » (S. Th., I, 44, 4 ad 1).

2. But

Le monde a été créé pour la gloire de Dieu. De fide.

a) La fin *primaire* objective de la création (finis operis), ou bien le but inhérent à l'œuvre de la création elle-même, est la révélation des perfections divines et la gloire de Dieu qui en résulte. Le Concile du Vatican a défini : « Si quis... mundum ad Dei gloriam conditum esse negaverit A. S. (D 1805).

La gloire de Dieu publiée par les créatures est appelée *gloria externa.* On distingue la *gloria objectiva* et la *gloria formalis.* La première est rendue à Dieu par toutes les créatures sans exception, du fait de leur simple existence, en tant que les perfections des créateurs reflètent les perfections du Créateur. Cfr *Ps.* 18, 2 : « Les cieux proclament la gloire de Dieu » (Daniel, III, 52 sqq (Benedicite); *Ps.* 148). La seconde doit lui être rendue par les créatures raisonnables du fait qu'elles connaissent et reconnaissent les perfections de Dieu. (cfr *Ps.* 146-150) (Laudate Dominum).

D'après l'enseignement de la sainte Écriture, Dieu est l'alpha et l'oméga, le commencement et la fin dernière de toutes choses. *Apocalypse*, I, 8 : « Je suis l'alpha et l'oméga (c'est-à-dire le commencement et la fin), dit le Seigneur. » Cfr *Romains*, XI, 36 : « C'est de Lui, par Lui, pour Lui que sont toutes choses. A Lui soit la gloire à jamais ! » (Cfr *Proverbes*, XVI, 4). Selon Tertullien, Dieu a tiré le monde du néant *in ornamentum majestatis suae* (*Apol.*, XVII).

Descartes, *Hermès* et *Günther* ont objecté que ce serait un égoïsme condamnable, si Dieu avait eu en vue sa propre gloire comme fin dernière de la création. Mais ce reproche est injustifié, car la perfection et la félicité divines ne peuvent pas être accrues par les créatures et, d'autre part, l'activité de Dieu, en tant que souverain Bien, doit être nécessairement orientée vers le but le plus élevé.

b) La fin *secondaire* de la création est la distribution de bienfaits aux créatures, en particulier le bonheur des créatures douées de la raison. Le concile du Vatican enseigne que Dieu a créé le monde « pour manifester sa perfection » (fin primaire) « par les biens qu'il distribue aux créatures » (fin secondaire).

La sainte Écriture souligne que le monde créé doit servir à l'homme, mais elle ne considère pas le bonheur de l'homme comme une fin en soi; elle le subordonne à la gloire de Dieu (cfr *Genèse*, I, 28 sqq; *Ps.* VIII, 6 sqq; *Apocalypse*, IV, 11).

Les deux buts de la création forment entre eux une unité inséparable; en effet, la glorification de Dieu par d'autres êtres capables de le connaître et l'amour de Dieu produisent en même temps le bonheur des créatures raisonnables.

Pour réfuter *l'objection* que la gloire extérieure de Dieu, en tant que quelque chose de fini, ne peut pas être le but dernier de la création, il faut distinguer entre le *finis quo* et le *finis qui* de l'œuvre de la création. Le finis qui (but objectif) est ce qui est recherché; le finis quo (but formel) est ce par quoi la chose recherchée est atteinte. *Le finis qui* de l'œuvre de la création est la bonté interne de Dieu qui est identique à l'essence divine. *Le finis quo* est la participation des créatures à la bonté de Dieu qui réalise en même temps la félicité des créatures raisonnables. La définition du concile du Vatican (D 1805) suivant laquelle le monde a été créé pour la gloire de Dieu a en vue le finis quo; en effet la participation des créatures à la bonté de Dieu coïncide avec la gloire extérieure de Dieu. Les perfections des créatures sont des reflets des perfections du Créateur (gloria objectiva); la considération des perfections des créatures conduit les créatures raisonnables à connaître et à reconnaître les perfections du Créateur (gloria formalis). Tandis que le *finis quo* est fini, le *finis qui* est infini. C'est celui-ci qu'ont en vue les textes de la sainte Écriture qui présentent Dieu comme la fin dernière de tout ce qui est créé.

BIBLIOGRAPHIE : J. B. STUFLER, *Die Lehre des hl. Thomas v. Aquin über den Endzweck des Schöpfers und der Schöpfung*, Zk Th 41 (1917), 656-700. L. ORBAN, *Theologia Güntheriana* (cfr *Introduction* § 5).

§ 4. LA SAINTE TRINITÉ ET LA CRÉATION

Les trois personnes divines sont le principe unique et commun de la création. De fide.

Le concile de Florence a déclaré, dans son Décret *pro Jacobitis* (1441) : Pater et Filius et Spiritus Sanctus non tria principia creaturae

sed unum principium (D 704; cfr D 428). Comme l'œuvre de la création montre une certaine ressemblance avec le caractère particulier de la première personne, elle est habituellement attribuée au Père (cfr le symbole des apôtres).

En opposition à l'enseignement de l'Église. *A Günther* soutient que, si l'idée du monde et la décision de la création appartiennent aux trois personnes, l'exécution de cette décision a été exclusivement le fait de la seconde personne, tandis que la réunion des créatures avec Dieu relève exclusivement de la troisième personne.

La sainte Écriture souligne la communauté d'action du Père et du Fils et la fonde sur leur communauté de nature (Cfr Jean, V, 19; XIV, 10; cfr livre I § 20 p. 110). La création est attribuée, dans la sainte Écriture, tantôt au Père et tantôt au Fils. Cfr Matthieu, XI, 25; Jean, I, 3; *Col.*, I, 15; *I Cor.*, VIII, 6; *Hébreux*, I, 2. Cfr S. Augustin, *De Trin.*, V, 13, 14 : « Relativement à la création, Dieu est appelé un principe unique, et non pas deux ou trois principes. »

Depuis S. Augustin, les théologiens enseignent communément que les créatures privées de raison sont une trace (vestigium), les créatures raisonnables une image (imago) et les créatures ornées de la grâce sanctifiante une ressemblance (similitudo) de la Sainte-Trinité (S. Th., I, 45, 7; I, 93, 5-9).

BIBLIOGRAPHIE : H. SCHELL, *Das Wirken des dreieinigen Gottes*, My 1885. P. PALUSCZAK, *Imago Dei in homine*, *Xenia thomistica*, R 1925, II, 119-154. L. HUBSCHER, *De imagine Dei in homine viatore, secundum doctrinam S. Thomae*, Lou 1932. R. LEYS, *L'image de Dieu chez Grégoire de Nysse*, Brx 1951.

§ 5. LA LIBERTÉ DE L'ACTE CRÉATEUR DIVIN

1. Libertas contradictionis

Dieu a créé librement le monde sans contrainte extérieure et sans obligation interne. De fide.

Le concile du Vatican a déclaré que Dieu a réalisé l'acte de la création « par la plus libre décision » (liberrimo consilio) et « par une volonté exempte de toute nécessité » (voluntate ab omni necessitate libera) (D 1783, 1805; cfr D 706). La définition conciliaire se rapporte tout d'abord à la *libertas contradictionis*, qui affirme que Dieu avait

le choix de créer ou de ne pas créer. Elle est principalement dirigée contre Hermes, Günther et Rosmini qui prétendaient que la bonté de Dieu lui avait imposé la nécessité de créer.

La sainte Écriture et la Tradition font remonter la création à la volonté libre du Créateur. *Ps.* 134, 6 : « Tout ce que veut Jahvé, il le fait au ciel et sur la terre. » *Apocalypse*, IV, 11 : « C'est toi qui a créé toutes choses; c'est par ta volonté qu'elles ont reçu l'existence et ont été créées » (cfr *Ps.* 32, 6; *Sagesse*, IX, 1; XI, 26; *Éphésiens*, I, 11).

Saint Augustin remarque à propos du *P.* 134, 6 : « La cause première de tout ce qu'il a créé, c'est sa volonté » (*Enarr. in Ps.* 134, 10). (Cfr S. Irénée, *Adv. haer.*, II, 1, 1; III, 8, 3).

Une contrainte extérieure ou une nécessité interne sont inconciliables avec l'Être absolu divin et l'indépendance qui en résulte. La bonté de Dieu ne permet pas non plus de conclure à une nécessité de la création, parce que le désir de se communiquer qui réside dans l'essence de la bonté (bonum est diffusivum sui) est satisfait d'une manière plus parfaite par les processions divines éternelles *ad intra*. Sans doute Dieu est poussé par sa bonté à la communiquer d'une manière finie, mais il n'y est pas obligé (Cfr S. Th., I, 19, 3).

2. Libertas specificationis

Dieu était libre de créer ce monde ou un autre. Sententia certa.

Telle est la déclaration du synode provincial de Cologne, de 1860, contre l'*optimisme absolu* soutenu par *Abélard*, *Malebranche* et *Leibnitz*, d'après lesquels Dieu devait créer le meilleur de tous les mondes possibles (cfr D 374). Le monde qui existe en fait ne possède pas la plus haute mesure imaginable de perfections. Dieu ne se devait pas à lui-même de créer le monde le meilleur, car sa perfection et sa félicité ne peuvent être augmentées même par le monde le meilleur. Si on nie la liberté de Dieu dans le choix entre ce monde ou un autre (libertas specificationis), on limite alors de façon inadmissible sa toute-puissance qui n'a de bornes que dans l'impossibilité interne.

3. Absence de la libertas contrarietatis

Dieu a créé le monde bon. De fide.

Le concile de Florence a déclaré dans le décret *pro Jacobitis* que, contrairement à l'hérésie manichéenne, il n'y a pas de nature mauvaise

en soi, attendu que toute nature, en tant qu'elle est nature, est bonne : nullamque mali asserit esse naturam, quia omnis natura, in quantum natura est, bona est (D 706. Cfr D 428).

La base scripturaire de ce dogme est le passage de la *Genèse*, I, 31 : « Et Dieu vit tout ce qu'il avait fait, et c'était très bon » (cfr *Ecclésiastique*, XXXIX, 21; *I Tim.*, IV, 4). Dieu ne pouvait pas créer un monde moralement mauvais, car, à cause de son absolue sainteté, il ne peut être l'auteur du mal moral, le péché (cfr D 816) (contre Calvin). Aussi Dieu ne possède-t-il pas la libertas contrarietatis, c'est-à-dire la liberté de choisir entre le bien et le mal.

Contre le *pessimisme (A. Schopenhauer, Ed. von Hartmann)*, d'après lequel le monde existant est le plus mauvais qu'on puisse imaginer, le christianisme professe un *optimisme relatif*, qui tient le monde présent pour relativement le meilleur, en tant qu'il est l'œuvre de la sagesse divine, qu'il répond au but fixé par Dieu et réunit en lui, dans une admirable harmonie, les divers degrés des perfections de la nature et de l'ordre surnaturel.

BIBLIOGRAPHIE : A. Rozwadowski, *De optimismo universali, secundum S. Thomam*, Greg 17 (1936), 234-264. Id., *De optimismo individuali, secundum principia S. Thomae*, APAR 7 (1941), 173-193.

§ 6. LA NON-ÉTERNITÉ DU MONDE

1. Le dogme du commencement du monde dans le temps

Le monde a un commencement temporel. De fide.

Tandis que la philosophie païenne et le matérialisme moderne admettent l'éternité du monde et de la matière, l'Église enseigne que le monde n'existe pas de toute éternité, mais qu'il a eu un commencement. Le 4e concile du Latran (1215) et le concile du Vatican ont déclaré : simul *ab initio temporis* utramque de nihilo condidit creaturam (D 428, 1783). « La doctrine de l'éternité du monde a été condamnée » (cfr D 501-503 (Maître Eckhart).

La sainte Écriture atteste clairement que le monde n'a pas toujours existé et qu'il a eu un commencement. Jean XVII, 5 : « A ton tour, glorifie-moi maintenant, Père, auprès de toi, en m'accordant la gloire que j'avais auprès de toi, avant que le monde existât. » *Éphésiens*, I, 4 : « Ne nous avait-il pas choisis en lui (= le Christ) dès avant la fondation

du monde ? » *Ps.* 101, 26 : « Il y a longtemps que tu as jeté les fondements de la terre » (cfr *Genèse*, I, 1 « Au commencement »; *Proverbes*, VIII, 22 sqq; *Ps.* 89, 2; Jean, XVII, 24.

Les *Pères*, en combattant l'erreur dualiste de l'éternité du monde et de la matière, défendent la temporalité du monde (cfr Tatatien, *Or. ad Graecos*, V; S. Irénée, *Adv. haer.*, II, 34, 3; S. Basile, *In Hexaëm. hom.*, I, 7). Seul fait exception *Origène* qui, sous l'influence de Platon, admet une série de mondes sans commencement, dont le premier a été créé par Dieu de toute éternité.
La philosophie, en tout cas, ne peut pas démontrer l'éternité du monde. Comme l'existence du monde repose sur un acte libre de la volonté divine, Dieu n'a pas besoin de vouloir que le monde ait toujours existé (S. Th., I, 46, 1). Les résultats de la physique atomique moderne donnent la possibilité de déterminer, par le processus de destruction des éléments radioactifs, l'âge de la terre et du monde et ainsi de démontrer positivement son commencement dans le temps (cfr l'allocution de Pie XII du 22 novembre 1951, *Les preuves de Dieu à la lumière des sciences naturelles modernes*; StZ 142 (1948) 141-146).

2. Controverse sur la possibilité d'une création éternelle du monde

La question de savoir si un monde créé sans commencement est concevable reste discutée.

a) *Saint Thomas* et son école admettent que la raison est incapable d'apporter une preuve convaincante de l'impossibilité d'une création éternelle du monde. Le commencement du monde dans le temps est donc, selon saint Thomas, uniquement une vérité de foi, et non pas une vérité de raison. S. Th., I, 46, 2 : Mundum non semper fuisse, sola fide tenetur et demonstrative probari non potest.
Pour établir sa thèse, saint Thomas explique que la temporalité du monde ne peut être prouvée ni de la part du monde ni de la part de Dieu. Le concept essentiel d'une chose, qui est le point de départ de la preuve, est indépendant de l'espace et du temps. En conséquence le concept du monde ne permet pas de démontrer qu'il n'a pas toujours existé. La cause efficiente du monde est la volonté libre de Dieu. Mais celle-ci ne peut être prouvée par la raison humaine, elle est seulement connue grâce à la révélation divine. Le commencement temporel du monde, pour cette raison, ne peut être l'objet de la science naturelle, mais seulement de la foi.

b) *Saint Bonaventure* et beaucoup d'autres théologiens sont, au contraire, d'avis qu'admettre un monde éternel comporte en soi une contradiction interne; en effet la création *ex nihilo* signifie : habere esse post non esse, donc d'abord ne pas exister, ensuite exister (*Sent.*, II, d. 1, p. 1, a. 1, q. 2).
Les Pères aussi enseignent qu'une créature sans commencement est impossible. Ils rejettent la doctrine d'Origène sur la création éternelle du

premier monde (Saint Méthode) et prouvent, contre les Ariens, la divinité du *Logos* par le fait qu'il n'a pas de commencement. Saint Athanase affirme : « Bien que Dieu puisse créer depuis toujours, les choses créées ne peuvent être éternelles, car elles sont tirées du néant et n'étaient pas, avant d'exister » (*Contra Arianos or.*, I, 29).

c) La création de toute éternité d'un monde *changeant* n'est pas possible, parce que la succession associée au changement constitue l'essence même du temps. Seul un monde *immuable* pourrait être éternel. Mais une créature immuable est à peine concevable, car le changement est nécessairement lié à un être fini. En tout cas, la matière dont est constitué le monde présent est changeante jusque dans le noyau atomique.

BIBLIOGRAPHIE : Th. ESSER, *Die Lehre des hl. Thomas über die Möglichkeit einer anfanglosen Schöpfung*, Mr 1895. A. ROHNER (cfr § 1). M. GIERENS, *Controversia de aeternitate mundi. Textus antiquorum et scholasticorum*, R 1933. M. WORMS, *Die Lehre von der Anfangslosigkeit der Welt bei den mittelalterlichen arabischen Philosophen des Orients*, Mr 1900.

§ 7. CARACTÈRE DIRECT DE LA PUISSANCE CRÉATRICE

1. La puissance créatrice, en tant que potentia incommunicata

Seul, Dieu a créé le monde. De fide.
Le 4[e] concile du Latran enseigne que la Sainte-Trinité est « le principe unique de l'univers, créateur de toutes choses » (D 428).
La sainte Écriture exclut toute autre cause première de l'œuvre de la création. Un démiurge n'a pas place auprès de Dieu. Isaïe, XLIV, 24 : « Je suis Yahvé qui ai tout créé, qui ai déployé les cieux, à moi tout seul, qui ai affermi la terre par ma propre puissance » (d'après une autre leçon : « Qui était avec moi ? »). *Hébreux*, III, 4 : « Celui qui a bâti l'univers, c'est Dieu » (cfr *Ps.* 88, 12; 32, 6.9; 94, 5; Jean, I, 3; *Apocalypse*, IV, 11.

Les *Pères* combattent aussi bien la doctrine gnostique, suivant laquelle le monde a été formé de la matière éternelle par un être intermédiaire (démiurge), que la doctrine arienne suivant laquelle le monde a été tiré du néant par le *Logos*, regardé comme une créature (cfr S. Irénée, *Adv. haer.*, IV, 20, 1; S. Augustin, *De civ. Dei*, XII, 24).

2. La puissance créatrice, en tant que potentia incommunicabilis

a) *Pas une créature ne peut tirer quelque chose du néant, en tant que causa principalis, c'est-à-dire par sa propre puissance.* Sententia communis.

Quelques théologiens scolastiques, tels que *Durand* († 1334) et Gabriel *Biel* († 1495), ont soutenu, au contraire, que Dieu peut doter une créature de la puissance créatrice, de sorte qu'elle serait capable, par sa propre puissance, de tirer des choses du néant. Jacob *Frohschammer* († 1893) enseignait que les parents tirent du néant l'âme de l'enfant, en vertu d'une puissance créatrice qui leur serait conférée par Dieu.

Les Pères, partant de cette conviction qu'une créature ne peut rien créer, déduisaient, contre les Ariens, la divinité du *Logos* du fait que tout avait été créé par lui (Jean, I, 3). Cfr S. Athanase, *Contra Arianos or.*, II, 21 : « Comment le Fils, qui, d'après votre opinion, aurait été tiré du néant, est-il capable de donner l'existence à ce qui n'était pas ?... De toutes les choses existantes pas une n'est cause première créatrice. »

Spéculativement on démontre l'impossibilité, pour une créature, de posséder le pouvoir de tirer du néant, parce que l'acte créateur exige une puissance infinie, pour franchir la distance infinie entre le non-être et l'être, tandis que la puissance de chaque créature est finie (cfr Th., I, 45, 5).

b) La majorité des théologiens tient, avec *saint Thomas*, contre Pierre Lombard, qu'une créature ne peut pas non plus coopérer comme cause instrumentale, à la création. S. Th., I, 45, 5 : Impossibile est, quod alicui creaturae conveniat creare, neque virtute propria, neque instrumentaliter sive per ministerium. La raison en est que toute cause créée suppose un substrat à son activité. Aussi est-il impossible qu'une créature coopère, comme cause instrumentale, à tirer une chose du néant.

CHAPITRE II

La conservation et le gouvernement du monde

§ 8. LA CONSERVATION DU MONDE

1. Le dogme

Dieu conserve dans l'existence toutes les choses créées. De fide.

Contre le *déisme*, suivant lequel Dieu, le Créateur, abandonne complètement le monde à lui-même, le magistère ordinaire de l'Église proclame que Dieu maintient continuellement dans l'existence les choses créées. Le concile du Vatican déclare : « Dieu, par sa Providence, protège tout ce qu'il a créé », c'est-à-dire le préserve de retomber dans le néant (D 1784). (Cfr *Catéchisme Romain*, I, 2, 21 : « Si sa Providence ne conservait pas les choses avec la même puissance qu'elle les a créées au commencement elles retomberaient aussitôt dans le néant »).

L'activité conservatrice de Dieu est une intervention continuelle par laquelle il maintient les choses dans l'existence. Elle s'exerce non seulement indirectement par des causes secondes créées, mais réalise directement la continuation des choses. Saint Thomas regarde la conservation du monde comme une continuation de l'activité créatrice de Dieu : Conservatio rerum a Deo non est per aliquam novam actionem, sed per continuationem actionis, qua dat esse (S. Th., I, 104, 1 ad 4).

2. Preuve tirée des sources de la foi

L'Ancien et le Nouveau Testament attestent l'action conservatrice de Dieu. *Sagesse*, XI, 26 : « Comment une chose pourrait-elle subsister, si tu ne l'avais voulue ? ou comment ce que tu n'aurais pas appelé à l'existence pourrait-il se conserver ? Jean, V, 17 : « Mon Père ne cesse d'agir et moi aussi, j'agis. » L'activité du Père se rapporte à la conservation et au gouvernement du monde. Saint Paul attribue la conservation du monde, tout comme sa création, au Christ. *Col.*, I, 17 : « Tout subsiste en lui. » *Hébreux*, I, 3 : « Il soutient l'univers de sa parole toute-puissante » (cfr *Actes*, XVII, 28).

Saint Augustin remarque, au sujet de Jean, V, 17 : « Croyons donc...... que Dieu agit encore maintenant, de telle sorte que les choses créées par lui périraient, si son action leur était retirée » (*De Gensi ad litteram*, V, 20, 40). (Cfr S. Théophile, *Ad Autol.*, I, 4; S. Irénée, *Adv. haer.*, II, 34, 2-3).

Saint Thomas démontre *spéculativement* la conservation du monde par Dieu, en faisant remarquer que Dieu n'est pas seulement la cause première de l'existence des choses comme l'artiste humain, mais aussi la cause première de l'essence des choses. C'est pourquoi la créature ne dépend pas de Dieu seulement au moment où elle est produite, mais aussi dans son existence et à chaque instant de son existence (S. Th., I, 104, 1).

3. Liberté d'anéantissement

De même que Dieu a librement créé les créatures, de même il est libre de les anéantir, en leur retirant le soutien qui les maintient dans l'existence. (Cfr *II Macchabées*, VIII, 18 : « Nous avons confiance en Dieu tout-puissant, qui peut d'un geste abattre...... même le monde entier. » Mais la révélation enseigne aussi que Dieu, en fait, ne veut pas la destruction totale des créatures. Cfr *Sagesse*, I, 13-14 : « Dieu ne prend pas plaisir à la mort des vivants; car il a tout créé pour l'existence » (*Sagesse*, XI, 27; *Ecclésiaste*, I, 4; III, 14). La sagesse et la bonté de Dieu maintiennent dans l'existence les créatures, qui sont les images des perfections divines et qui servent à la gloire de Dieu.

§ 9. LE CONCOURS DIVIN

1. Le fait du concours divin

Dieu coopère directement à chaque acte des créatures. Sententia communis.

Il n'y a pas, sur cette question, de décision doctrinale. Mais les théologiens enseignent en général le concours divin, contre l'*occasionalisme* qui refuse aux choses créées une causalité propre, et contre le *déisme* qui nie toute intervention de Dieu sur les choses créées. Le *Catéchisme Romain* (I, 2, 22), enseigne que Dieu « par une force interne pousse au mouvement et à l'action les choses qui se meuvent et produisent quelque chose ».

On appelle *concursus divinus* la collaboration de la cause première avec les causes secondes. Ce concours divin doit être désigné d'une manière plus précise comme un *concursus generalis*, ou *naturalis*, pour le distinguer de l'intervention spéciale et surnaturelle de Dieu dans les créatures raisonnables par la grâce, comme un *concursus physicus* pour le distinguer d'une intervention simplement morale qui s'exerce du dehors par des ordres, des conseils, des menaces, comme un *concursus immediatus*, pour le distinguer d'une intervention indirecte par l'octroi et la conservation des forces naturelles, comme l'enseignait Durand, et enfin comme un *concursus universalis*, en tant qu'il se rapporte à toutes les activités de toutes les créatures sans exception.

La sainte Écriture attribue fréquemment à Dieu l'activité des causes créées, par exemple la formation de la vie humaine dans le sein maternel, la dispensation de la pluie, de la nourriture et du vêtement (cfr Job, X, 8 sqq; *Ps.* 146, 8-9; Matthieu, V, 45; VI, 26.30.) Ces passages peuvent toutefois s'entendre aussi d'une coopération médiate divine. Isaïe, XXVI, 12 et surtout *Actes* XVII, 28 font allusion à une coopération directe. Isaïe, XXVI, 12 : « Toute œuvre à nous, tu l'as faite pour nous. » *Actes*, XVII, 28 : « Car c'est en lui que nous avons la vie, le mouvement et l'être. »

Saint Jérôme et *saint Augustin* défendent le concours divin immédiat même dans les activités naturelles, contre les Pélagiens qui limitaient la coopération divine à la collation de la faculté d'agir (S. Jérôme, *Dial. adv. Pelag.*, I, 3; *Ep.*, CXXXIII, 7; S. Augustin, *Ep.*, CCV, 3, 17).

La raison interne de la nécessité du concours divin se trouve dans la totale dépendance de tout être créé par rapport à Dieu. Comme l'activité de la créature a une entité réelle différente de la puissance qui la produit, cette entité doit avoir Dieu pour principe.

2. Le concours divin et le péché

Dieu coopère aussi à l'acte physique du péché (*actio* peccati, *entitas* peccati); en effet cet acte, en tant qu'activité des sens et de l'esprit de la créature, est une entité et donc quelque chose de bon. Mais c'est la volonté libre de la créature qui est seule responsable du défaut moral qui s'attache à l'acte physique du péché (*malitia* peccati). Dieu ne peut pas, en raison de son infinie perfection, être la cause d'un défaut moral.

3. La nature et le mode de collaboration de la cause première et de la cause seconde

La coopération de la cause première et de la cause seconde ne doit pas être comprise comme une action mécanique s'exerçant parallèlement, mais comme une action organique où tout se compénètre. Il n'y a donc pas une partie de l'action émanant de la cause divine et une autre partie émanant de la cause créée, mais c'est toute l'action qui appartient aussi bien à la cause divine qu'à la cause créée. La cause créée est subordonnée à la cause divine, mais sans que disparaisse sa propre causalité. Cfr S. Thomas, *De potentia*, I, 4 ad 3 : licet causa prima maxime influat in effectum, tamen ejus influentia per causam proximam determinatur et specificatur.

Pour déterminer avec plus de précision la nature et la manière de la collaboration de la cause divine et de la cause créée dans les actions libres des créatures raisonnables, thomistes et molinistes ne sont pas d'accord. Les *thomistes* enseignent que Dieu, par un concursus *praevius* (= praemotio physica,) fait passer la force créée de la puissance à l'acte et, par un concursus *simultaneus*, accompagne l'activité de la créature pendant sa durée. Toute l'action part de Dieu, en tant que *causa principalis*, et de la créature, en tant que *causa instrumentalis*. La prémotion physique doit être précisée comme une *praedeterminatio*, parce qu'elle a pour but, non seulement l'activité de la créature en général, mais une activité exactement déterminée (determinatio ad unum). L'effet voulu par Dieu est infailliblement produit.

Les *molinistes* enseignent que la coopération physique immédiate de Dieu dépend de la libre décision de la volonté humaine, toutefois non pas comme l'effet de la cause, mais comme le conditionnement de la condition. La coopération divine commence à l'instant où la volonté passe de la puissance à l'acte. Avant la libre décision, Dieu n'agit qu'indirectement et moralement sur la volonté.

Les molinistes rejettent donc le *concursus praevius* et n'admettent que le *concursus simultaneus*. Beaucoup de molinistes distinguent entre *concursus oblatus* et *concursus collatus*, c'est-à-dire entre l'offre encore indéterminée de la coopération divine qui précède la détermination de la volonté et la collation de la coopération divine en vue d'une action tout à fait déterminée après la libre décision de la volonté.

Le thomisme s'attache très logiquement à l'idée de la causalité première divine et de la dépendance totale des créatures. Le molinisme met en relief très nettement la liberté de la volonté, mais fait moins valoir la dépendance essentielle des créatures.

BIBLIOGRAPHIE : G. MANSER, *Das Wesen des Thomismus*, Fr/S ³1949, 603 sqq. I. JEILER, *S. Bonaventurae principia de concursu Dei generali ad actiones causarum secundarum collecta et S. Thomae doctrina confirmata*, Q 1897. J. B. STUFLER, *Divi Thomae Aq. doctrina de Deo operante in omni operatione naturae creatae, praesertim liberi arbitrii*, In 1923. ID., *Gott der erste Beweger aller Dinge*, In 1936. R. M. SCHULTES, *Die Lehre des hl. Thomas über die Einwirkung Gottes auf die Geschöpfe*, D Th 2 (1924), 176-195, 277-307. A. LANDGRAF, *Die Abhängigkeit der Sünde von Gott nach der Lehre der Frühscholastik*, Schol 10 (1935), 161-192, 369-394, 508-540.

§ 10. LA DIVINE PROVIDENCE ET LE GOUVERNEMENT DU MONDE

1. Notion et réalité de la divine Providence

Par ce terme de divine Providence au sens strict (providentia, πρόνοια), on entend le plan universel éternel de Dieu : ratio ordinis rerum in finem in mente divina praeexistens (S. Th., I, 22, 1). Elle comporte un acte de connaissance et de volonté. Le gouvernement divin du monde (gubernatio, κυβέρνησις) est l'exécution du plan divin universel et éternel, dans le temps. On appelle le plan éternel du monde et son accomplissement dans le temps tout ensemble : la Providence divine, au sens large.

Dieu protège et dirige par sa Providence tout ce qu'il a créé. De fide.

Le concile du Vatican enseigne, contre le fatalisme païen, le déisme et le matérialisme : Universa, quae condidit, Deus providentia sua tuetur atque gubernat, attingens a fine usque ad finem fortiter et disponens omnia suaviter (*Sagesse*, VIII, 1; D 1784; Cfr D 239).

La sainte Écriture atteste, en de nombreux passages, l'action de la divine Providence. L'*Ancien Testament* met particulièrement en relief la sollicitude de Dieu pour le peuple d'Israël et pour certaines figures de l'histoire juive (par exemple Joseph, Moïse, Tobie). Les psaumes sont pénétrés de la foi en la Providence. La *Sagesse* (VI, 8) atteste la providence universelle de Dieu : « Il a créé le petit et le grand, et il prend également soin de tous » (Cfr *Sagesse*, VIII, 1; XI, 21; XII, 13; XIV, 3). *Jésus*, dans le Sermon sur la montagne, enseigne que la sollicitude du Père céleste s'étend aussi aux plus minimes créatures, aux oiseaux du ciel, aux lis et à l'herbe des champs et qu'elle

s'intéresse dans une mesure particulière aux créatures raisonnables. De même *saint Paul* prêche l'universalité de la divine Providence : « Il donne à tous vie, souffle et toutes choses » (*Actes*, XVII, 25). *Saint Pierre* exhorte à la confiance en la divine Providence : « Déchargez-vous sur Lui de tous vos soucis; car Il prend soin de vous » (I Pierre, V, 7).

Les Pères défendent la Providence divine contre le fatalisme païen, l'astrologie et le dualisme gnostique et manichéen (cfr S. Grégoire de Nysse, *Contra fatum*. A l'époque patristique, saint Jean Chrysostome *(Ad Stagyrium)*, Théodoret de Cyr *(Dix Sermons sur la Providence)*, Salvien de Marseille *(De gubernatione Dei)* ont écrit des monographies sur la divine Providence. Saint Augustin célèbre la sage et aimante Providence de Dieu dans ses *Confessions* et dans le *De civitate Dei*.

Saint Thomas établit *spéculativement* la divine Providence sur la finalité existant dans le monde. Attendu que tout a été créé selon l'idée de Dieu, l'idée de la subordination de toutes les choses à un but (ratio ordinis rerum in finem) doit exister de toute éternité dans l'esprit de Dieu (S. Th., I, 22, 1). Saint Thomas base l'universalité de la Providence divine sur le fait que Dieu est la cause première de tout. La causalité de Dieu, en tant que *primum agens*, s'étend à tout être pris à part. Comme tout principe d'activité est actif à cause d'un but, tout ce que Dieu produit, c'est-à-dire tout être créé est subordonné à un but et est ainsi l'objet de la divine Providence (S. Th., I, 22, 2).

2. Division de la divine Providence

Selon l'*objet* et le *degré* de la sollicitude divine, on distingue une providentia *generalis* qui s'étend à toutes les créatures, même privées de raison, une providentia *specialis* qui s'étend à toutes les créatures douées de la raison, même aux pécheurs et une providentia *specialissima* qui est réservée aux prédestinés.

D'après la nature et la manière *d'exécution* du plan providentiel éternel, on distingue une providentia *mediata* et une providentia *immediata*. Dans la providence médiate, Dieu se sert de causes secondes créées; la providence immédiate est exercée par Dieu lui-même.

D'après la nature de l'action divine, on distingue une providentia *ordinaria* et une providentia *extraordinaria*. La première consiste dans l'action habituelle de Dieu, la seconde dans une intervention extraordinaire, par exemple par des miracles, l'inspiration, des définitions de foi.

3. Qualités de la divine Providence

a) *Certitude infaillible.* Le plan providentiel est réalisé par le gouvernement divin du monde avec une telle certitude, que rien n'arrive contre la Providence ou indépendamment d'elle. Comme Dieu est la cause universelle à laquelle sont soumises toutes les causes particulières, il est impossible que se produise un événement qui n'ait pas été prévu et voulu ou tout au moins permis dans le plan divin universel.

Pour Dieu, il ne peut donc pas y avoir de *hasard*, pas plus qu'il ne peut y avoir, au-dessus ou à côté de Dieu, un *fatum* auquel est soumis avec une nécessité irrésistible tout ce qui arrive dans le monde (cfr S. Th., I, 22, 2 ad 1).

b) *Immutabilité.* Le plan providentiel éternel est immuable, à cause de l'immutabilité absolue de Dieu. Mais la *prière de demande* n'est pas pour cela sans objet, car elle n'a pas pour but de renverser le plan éternel de la Providence. La prière de demande est, au contraire, insérée de toute éternité, comme cause seconde, dans le plan de la Providence (cfr S.c.G. III, 95-96).

4. La divine Providence et le mal

Voir Livre I, § 25, 3, p. 72.

BIBLIOGRAPHIE : B. BARTMANN, *Unser Vorsehungsglaube*, Pa 1931. R. GARRIGOU-LAGRANGE, *La Providence et la confiance en Dieu*, P 1932. H. E. HENGSTENBERG, *Von der göttlichen Vorsehung*, Mr [3]1947. J. GEORGE, *Des hl. Albertus Magnus Lehre von der göttlichen Vorsehung und dem Fatum*, Ve 1932. Fr. UTZ, *Bitte tund ihr werdet empfangen*, Fr 1940. E. STAKEMEIER, *Ueber Schicksal und Vorsehung*, Lu 1949. H. SCHMIDT, *Geborgen im Vatergott*, Pa 1949.

DEUXIÈME SECTION

L'œuvre de la création

CHAPITRE PREMIER

La cosmologie chrétienne

§ 11. L'HEXAÊMERON BIBLIQUE

1. Principes généraux

Pour aplanir la contradiction apparente entre les résultats des sciences naturelles et le récit biblique de la création, il faut tenir compte des principes généraux suivants :

a) Bien que la sainte Écriture tout entière soit inspirée et vraiment parole de Dieu, il y a cependant lieu, en s'appuyant sur saint Thomas (*Sent.*, II, d. 12, q. 1, a. 2), de distinguer entre ce qui est inspiré *per se* et ce qui est inspiré *per accidens*. Comme les vérités révélées, déposées dans la sainte Écriture, ont pour but de servir à l'instruction religieuse et morale, l'inspiration *per se* s'étend aux *vérités religieuses et morales*. Les données profanes (scientifiques et historiques), contenues dans la sainte Écriture, sont inspirées, non *per se*, mais seulement *per accidens*, c'est-à-dire à cause de leurs relations avec les vérités religieuses et morales. Ce qui est inspiré *per accidens* est aussi la parole de Dieu, et par conséquent, exempt d'erreur. Mais de même que les écrivains sacrés se servent, dans les choses profanes, d'une forme de présentation vulgaire, c'est-à-dire non scientifique, adaptée aux conceptions intellectuelles de leur temps, de même une interprétation plus libre est ici possible. Le magistère ecclésiastique ne donne pas de décisions positives sur des questions faisant l'objet des sciences profanes, mais se borne à repousser les erreurs qui mettent la foi en péril. Il n'y a pas lieu non plus de suivre, sur ces questions, le sentiment des Pères comme s'il s'imposait à notre foi, car les Pères, en ce cas, ne parlaient pas en témoins de la foi, mais reproduisaient leur propre opinion, qui dépendait des idées de leur époque.

b) Comme les connaissances naturelles de la raison et les connaissances surnaturelles de la foi remontent à la même source, c'est-à-dire à Dieu, il ne peut jamais y avoir contradiction réelle entre des résultats certains des sciences profanes et la parole de Dieu exactement comprise. Le concile du Vatican a déclaré : Nulla unquam inter fidem et rationem vera dissensio esse potest (D 1797).

2. Décisions de la Commission Biblique (30 juin 1909)

a) Les trois premiers chapitres de la *Genèse* contiennent des récits sur des *événements réels* (rerum vere gestarum narrationes, quae scilicet objectivae realitati et historicae veritati respondeant), non pas des mythes, ni de simples allégories, ni des symboles de vérités religieuses, ni des légendes (D 2122).

b) Dans la mesure où il s'agit de faits qui touchent aux *fondements de la religion chrétienne* (quae christianae religionis fundamenta attingunt), il faut maintenir le sens littéral historique. Parmi ces faits se trouvent, par exemple, la création de toutes choses par Dieu, au commencement du temps, et la création particulière de l'homme (D 2123).

c) Il n'est pas nécessaire de comprendre chaque mot et chaque phrase, pris isolément, au sens propre. Les passages interprétés différemment par les Pères et les théologiens, peuvent être expliqués par l'exégète d'après son propre jugement, mais sous réserve d'une soumission totale au jugement de l'Église, gardienne de la foi (D 2124).

d) Comme l'auteur inspiré n'avait pas l'intention d'exposer la constitution interne des choses et la suite chronologique des œuvres avec une précision

scientifique, mais de transmettre une connaissance populaire, accommodée à la manière de parler et aux idées de son temps, il n'y a pas lieu, dans son interprétation, d'appliquer les règles d'une élocution strictement scientifique (proprietas scientifici sermonis) (D 2127).

e) Le mot *jour* n'a pas besoin d'être pris dans son sens propre de jour naturel de 24 heures, il peut aussi être entendu au sens d'une assez longue période de temps (D 2128). (Cfr la lettre du Secrétaire de la Commission Biblique au cardinal Suhard, du 16 janvier 1948) (D 3002).

3. Explication de l'œuvre des six jours

Ce qui est dit de la *durée* et de l'*ordre chronologique* de la création du monde est simplement l'enveloppe littéraire de cette vérité religieuse, que le monde entier a été appelé à l'existence par la parole créatrice de Dieu. L'hagiographe s'est servi de l'image préscientifique que se faisaient du monde les hommes de son temps. Le chiffre six peut être considéré comme un *anthropomorphisme*. L'action créatrice de Dieu est présentée, dans une forme très schématique (opus distinctionis — opus ornatum), sous l'image d'une semaine de travail humain, l'arrêt de la création sous l'image du repos sabbatique. Le but de cette présentation littéraire est de baser la semaine de travail et le repos sabbatique sur l'exemple divin (cfr *Exode*, xx, 8 sqq).

Les nombreuses théories formées en vue d'expliquer l'hexaëméron biblique se divisent en deux groupes, dont l'un voit dans le premier chapitre de la *Genèse* un récit historique sur la durée et l'ordre chronologique de l'œuvre de la création (théories *réalistes*), tandis que le second groupe renonce à l'historicité de la narration, en ce qui concerne la durée et l'ordre de l'œuvre de la création, et admet, pour éviter toute contradiction avec les sciences naturelles, que la répartition en six jours de l'œuvre de la création doit s'expliquer par une idée de l'hagiographe (théories *idéalistes*). Au premier groupe appartient la théorie verbale, représentée par la plupart des Pères et des théologiens scolastiques, la théorie de restitution, la théorie du déluge et les diverses théories concordistes qui expliquent les six jours de la création comme six périodes. Au second groupe appartiennent l'allégorisme de saint Augustin, la théorie de vision, la théorie poétique, l'explication anthropomorphique et le mythisme condamné par le magistère ecclésiastique (D 2122).

BIBLIOGRAPHIE : P. Heinisch, *Probleme der biblischen Urgeschichte*, Lu 1947. F. Ceuppens, *Quaestiones selectae ex historia primaeva*, Tu-R ²1948. Ch. Hauret, *Origines de l'univers et de l'homme d'après la Bible*, P ²1952.

§ 12. L'ÉVOLUTIONISME A LA LUMIÈRE DE LA RÉVÉLATION

1. L'évolutionisme *matérialiste* (E. Haeckel), qui admet une matière éternelle non créée et explique l'origine de tous les êtres vivants, des plantes, des animaux, et aussi de l'homme pour le corps et pour l'âme, par une évolution purement mécanique de la matière éternelle, est en contradiction avec la révélation qui enseigne que la matière a été créée dans le temps et façonnée par Dieu.

2. L'évolutionisme qui repose sur l'*existence de Dieu*, considéré comme la cause première de la matière et de la vie, et qui admet que les êtres organiques se sont développés, d'après les plans divins, de germes préalablement créés (S. Augustin) ou de formes génésiques, est conciliable avec l'enseignement de la révélation. Mais, en ce qui concerne l'*homme*, il faut admettre une création particulière par Dieu, qui doit s'étendre tout au moins à l'âme spirituelle (peculiaris creatio hominis; D 2123). Tandis que les Pères et les scolastiques, dans la mesure où ils admettaient une évolution, songeaient à l'évolution des diverses sortes d'êtres vivants comme provenant d'une forme primitive spéciale créée par Dieu, l'évolutionisme moderne (théorie de la descendance) regarde l'évolution comme le passage d'une espèce à une autre. Suivant que l'on met à la source de l'évolution une pluralité de formes génésiques ou une seule forme génésique (la cellule primitive), on parle d'une évolution polyphylétique ou monophylétique. Au regard de la révélation, on peut accepter la possibilité des deux formes.

BIBLIOGRAPHIE : A. Schmitt, *Katholizismus und Entwicklungsgedanke*, Pa 1923. E. Ruffini, *La teoria dell'evoluzione secondo la scienza e la fede*, R 1948. O. Kuhn, *Die Deszendenztheorie*, Mu ³1951. H. Conrad-Martius, *Abstammungslehre*, Mu ²1949.

CHAPITRE II

Anthropologie chrétienne

I. LA NATURE DE L'HOMME

§ 13. L'ORIGINE DU PREMIER COUPLE HUMAIN ET L'UNITÉ DE L'ESPÈCE HUMAINE

1. Origine du premier homme

Le premier homme a été créé par Dieu. De fide.

Le 4ᵉ concile du Latran et celui du Vatican ont déclaré : utramque de nihilo condidit creaturam, spiritualem et corporalem ...ac deinde

humanam quasi communem ex spiritu et corpore constitutam (D 428, 1783). L'acte créateur par lequel Dieu a appelé le premier homme à l'existence doit être considéré, relativement à l'âme, comme une creatio prima et, relativement au corps, comme une creatio secunda.

Il faut rejeter l'*évolutionisme matérialiste*, suivant lequel l'homme proviendrait mécaniquement du règne animal, dans tout son être, pour son corps et pour son âme. L'âme du premier homme a été tirée directement du néant par Dieu. En ce qui concerne le corps, on ne peut soutenir avec certitude qu'il a été formé directement par Dieu d'une matière inorganique. On peut admettre que Dieu a insufflé l'âme spirituelle à une matière organique, c'est-à-dire à un corps originairement animal. En fait, des raisons dignes d'attention, quoique non décisives, basées sur la paléontologie et la biologie, militent pour une dépendance génétique du corps humain avec les formes supérieures du règne animal.

L'encyclique *Humani generis* de Pie XII (1950) déclare que la question de l'origine du corps humain est un objet de libre recherche pour les sciences naturelles et la théologie, mais elle nous engage à examiner soigneusement les raisons invoquées pour et contre son origine tirée d'une matière déjà vivante; elle nous met en garde contre l'illusion qui nous ferait voir dans les résultats acquis jusqu'à présent, la preuve que le corps humain provient d'une matière organique; elle nous indique enfin que les sources de la révélation exigent, de notre part, dans cette question, la plus grande réserve et la plus grande prudence (cfr D 2286).

La sainte Écriture renferme un double récit sur la création du premier homme. *Genèse*, I, 27 : « Dieu créa l'homme à son image; il le créa à l'image de Dieu; il les créa homme et femme. » *Genèse*, II, 7 : « Yahvé Dieu forma l'homme de la poussière du sol et insuffla dans ses narines un souffle de vie, et l'homme devint un être vivant. »

Au sens littéral direct, Dieu a formé le corps du premier homme immédiatement d'une matière inorganique (« de la poussière du sol ») et lui donna la vie en lui insufflant une âme spirituelle. L'idée que cette âme spirituelle ait été insufflée au corps d'un animal est étrangère à la sainte Écriture, ainsi qu'aux Pères. La question de la descendance du corps humain issu du règne animal n'a été soulevée que sous l'influence des théories évolutionistes modernes. Le texte biblique n'exclut pas une réponse affirmative. Tout comme dans le récit sur la création du monde, on peut aussi, dans le récit sur la création de l'homme, distinguer entre la vérité religieuse inspirée *per se* que l'homme

a été créé par Dieu, pour le corps et l'âme, et l'exposé inspiré *per accidens*, et nettement anthropomorphique, sur la nature et la mode de la création. Tandis que le fait de la création de l'homme par Dieu au sens littéral doit être maintenu, il est permis, pour des raisons importantes, de donner sur la nature et le mode de formation du corps humain une interprétation qui s'écarte du sens littéral.

Suivant la *Genèse* (II, 21 sqq), le corps de la *première femme* fut formé du corps du premier homme. « De la côte qu'il avait tirée de l'homme, Yahvé Dieu façonna une femme. » Ce récit, fortement anthropomorphique, fut pris par la plupart des Pères au sens littéral. Quelques Pères et quelques théologiens (les Alexandrins, Cajetan, Lagrange) l'ont interprété allégoriquement, ou expliqué comme une vision (Hummelauer, Hoberg). D'après une décision de la Commission Biblique, en ce qui concerne la formation de la première femme du corps du premier homme, il faut maintenir le sens littéral historique (D 2123). Cfr *Ecclésiastique*, XVII, 5 *(Vulgate)* : « Creavit ex ipso adjutorium simile sibi. » *I Cor.*, XI, 8 : « la femme a été tirée de l'homme ». Mais le *comment* reste mystérieux.

Les Pères sont d'accord pour enseigner que Dieu a créé directement l'homme tout entier, en corps et en âme. Dans la manière dont a été créée Ève, ils voient l'image de l'égalité d'essence entre la femme et l'homme, de l'institution divine du mariage, ainsi que de l'origine de l'Église et des sacrements de la plaie du côté du Christ, le second Adam (cfr S. Augustin, *In Joan.* tr. IX, 10).

2. Unité de la race humaine

L'espèce humaine tout entière tire son origine d'un seul couple humain. Sententia certa.

Contre la *théorie des préadamites* (représentée d'abord par le calviniste Isaac de La Peyrère, 1655), et l'opinion des naturalistes modernes, d'après lesqels les diverses races proviennent de plusieurs souches distinctes *(polygénisme)*, l'Église enseigne que les premiers hommes, Adam et Ève, sont les ancêtres de toute l'espèce humaine *(monogénisme)*. L'unité de l'espèce humaine n'est pas un dogme, mais la condition préalable nécessaire pour les dogmes du péché originel et de la rédemption. D'après une décision de la Commission Biblique, l'unité de l'espèce humaine se range parmi les faits qui touchent aux fondements de la religion chrétienne et doivent, pour cette raison, être entendus au sens littéral historique (D 2123). L'encyclique *Humani generis* de Pie XII rejette le polygénisme, comme inconciliable avec l'enseignement de la révélation sur le péché originel.

La preuve biblique de cet enseignement résulte du récit même de la création, qui entend raconter l'origine première de toutes choses, donc aussi l'origine première de l'homme. Nous en trouvons des témoignages formels dans *Genèse*, II, 5 : « Il n'y avait pas d'homme pour cultiver le sol. » *Genèse*, III, 20 : « L'homme appela sa femme Ève, parce qu'elle fut la mère de tous les vivants. » *Actes*, XVII, 26 : « C'est Lui qui, d'un seul être, a fait sortir le genre humain tout entier et l'a fait habiter sur toute la terre » (cfr *Sagesse*, X, 1; *Romains*, V, 12 sqq; *Hébreux*, II, 11; S. Augustin, *In Joan.*, *tr.*, IX, 10).

Les différences des races ne concernent que des caractéristiques extérieures. La similitude essentielle de toutes les races, relativement à la structure du corps et aux dispositions intellectuelles, indique une origine commune.

BIBLIOGRAPHIE : J. GOTTSBERGER, *Adam und Eva*, Mr [3]1912. F. RUSCHKAMP, *Der Mensch als Glied der Schöpfung*, St Z 135 (1939), 367-385. K. ADAM, *Der erste Mensch im Lichte der Bibel und der Naturwissenschaft*, ThQ 123 (1942), 1-20. J. TERNUS, *Die Abstammungsfrage heute*, Ra 1948. A. BEA, *Il problema antropologico in Gen. 1-2 : il transformismo*, R 1950. V. MARCOZZI, M. FLICK, H. LENNERZ, *De hominis creatione atque elevatione et de peccato originali (Excerpta ex « Gregorianum »*, vol. XXIX, 3-4), R 1948, 7-98. Th. STEINBUCHEL, *Die Abstammung des Menschen*, Fr 1951. K. RAHNER, *Theologisches zum Monogenismus*, Zk Th 76 (1954), 1-18, 187-223. F.X. MAYR, *Woher der Mensch? Das Ende der « klassichen Abstammungslehre »*, Eichstätt, 1954.

§ 14. LES ÉLÉMENTS ESSENTIELS DE LA NATURE HUMAINE

1. Les deux éléments essentiels de l'homme

L'homme se compose de deux éléments essentiels, un corps matériel et une âme spirituelle. De fide.

Le 4[e] concile du Latran et le concile du Vatican déclarent : deinde (condidit creaturam) humanam quasi communem *ex spiritu et corpore* constitutam (D 428, 1783).

A l'opposé de l'enseignement de l'Église se situe le *spiritualisme* exagéré de *Platon* et des *Origénistes*, selon lesquels le corps est une charge et un obstacle pour l'âme, une prison et un tombeau; d'après leur opinion, l'âme seule constitue l'homme, tandis que le corps n'est qu'une sorte d'ombre. Mais, selon l'enseignement de l'Église, le corps appartient essentiellement à la nature humaine.

Lorsque saint Paul parle d'une lutte entre la chair et l'esprit (*Romains*, VII, 14 sqq) et qu'il souhaite être délivré de ce corps de mort (*Romains*, VII, 24), il ne pense pas au corps, dans sa constitution physique, mais dans son état de désordre moral causé par le péché.

Est également inconciliable avec le dogme chrétien le *trichotomisme* enseigné par Platon, les gnostiques, les manichéens, les apollinaristes et récemment par Günther; d'après cette théorie, l'homme est composé de trois éléments essentiels, le corps, une âme animale et une âme spirituelle (σαρξ, ψυχή, πνεῦμα).

Le 8[e] concile général de Constantinople (869-870) a rejeté la théorie des deux âmes et a défini, comme dogme catholique, que l'homme ne possède qu'une seule âme douée de la raison : unam animam rationabilem et intellectualem habere hominem (D 338). L'âme spirituelle est le principe de la vie spirituelle et, en même temps, le principe de la vie physique (végétative et sensitive) (D 1655, remarque 3).

Suivant la sainte Écriture, l'homme est composé de deux éléments essentiels et, plus tard, se décompose en deux parties. *Genèse*, II, 7 : « Yahvé Dieu modela l'homme avec la glaise du sol, il insuffla dans ses narines une haleine de vie (spiramen vitae = principe de vie, âme) et l'homme devint un être vivant. » *Ecclesiaste*, XII, 7 : (« Songe à ton Créateur...) avant que la poussière retourne à la terre, comme auparavant, et que l'esprit retourne à Dieu qui l'avait donné. »

La distinction entre l'âme et l'esprit, en certains passages de la sainte Écriture, ne doit pas s'entendre au sens du trichotonisme platonicien. Dans Luc, I, 46-47, elle a été occasionnée par le parallélisme de la poésie sémitique. Saint Paul utilise cette distinction pour exprimer les forces spirituelles supérieures et inférieures qui ont leurs racines dans le même principe (*Hébreux*, IV, 12) ou bien pour désigner le principe vital naturel et surnaturel (*I Thessal.*, V, 23; cfr *I Cor.*, II, 14). Cette manière de parler de la sainte Écriture est suivie par les *Pères*. Plusieurs repoussent expressément la doctrine des deux âmes, surtout dans leur lutte contre l'erreur christologique de l'apollinarisme, qui s'appuie sur le trichotomisme (cfr S. Grégoire de Nysse, *De hominis opificio*, XIV; Gennadius, *Liber eccl. dogm.*, XV).

Spéculativement l'unité de l'âme dans l'homme résulte du témoignage de la conscience : le même moi est à la fois le principe des activités spirituelles, sensitives et végétatives.

2. Rapport du corps et de l'âme

L'âme raisonnable est directement la forme essentielle du corps. De fide.

Le corps et l'âme ne sont pas unis entre eux simplement pour former une unité externe, ou une unité d'action, comme un vase et

son contenu, un vaisseau et son pilote (Platon, Descartes, Leibnitz), mais pour former une unité interne ou naturelle, de telle sorte que l'âme est, par elle-même et essentiellement, la forme du corps. Le concile de Vienne (1311-1312) a déclaré : quod anima rationalis, seu intellectiva, sit forma corporis humani per se et essentialiter (D 481; cfr 738, 1655).

La décision du concile est dirigée contre le théologien franciscain *Pierre-Jean Olivi* († 1298) qui enseignait que l'âme raisonnable n'est pas par elle-même (directement) la forme essentielle du corps, mais qu'elle l'est indirectement, par la *forma sensitiva et vegetativa*, réellement distincte de l'âme. Cette théorie détruit l'unité essentielle de la nature humaine et la remplace par une unité dynamique d'action — La définition dogmatique du concile de Vienne n'équivaut pas à une reconnaissance dogmatique de la doctrine thomiste de l'unicité de la forme substantielle, ni non plus de l'hylémorphisme aristotélico-scolastique.

D'après la *Genèse* (II, 7) la matière du corps devient un corps humain vivant par l'insufflation de l'âme qui, selon *Genèse*, I, 26-27, est spirituelle, et elle devient ainsi un élément de la nature humaine. Selon la vision d'Ézéchiel, XXXVII, 1 sqq, les membres morts du corps sont rendus à la vie par l'âme spirituelle.

Les Pères conçoivent l'union du corps et de l'âme comme tellement intime qu'ils la comparent à l'union hypostatique. Cfr le symbole *Quicumque* (D 40). Saint Augustin affirme : « Le corps reçoit de l'âme le sentiment de la vie » (*De civ. Dei*, XXI, 3, 2; Cfr S. Jean Damascène, *De fide orth.*, II, 12).

3. Individualité et immortalité de l'âme

Chaque homme possède une âme individuelle immortelle. De fide.

Le 5e concile général du Latran (1516-17) a déclaré, contre les néo-aristotéliciens de l'humanisme (Pierre Pomponazzi), qui renouvelaient le *monopsychisme averroïste* et enseignaient que l'âme raisonnable est numériquement la même dans tous les hommes et que seule cette âme universelle est immortelle : damnamus et reprobamus omnes asserentes animam intellectivam mortalem esse aut unicam in cunctis hominibus (D 738). L'individualité de l'âme est une condition préalable nécessaire de l'immortalité personnelle.

L'Ancien Testament met en relief l'idée d'une rémunération dans la vie présente; toutefois les livres les plus anciens connaissent déjà, contrairement aux affirmations de la critique rationaliste, la croyance à l'immortalité. D'après les concepts de la sainte Écriture, la vie sur cette terre est un voyage en terre étrangère (*Genèse*, XLVII, 9). Les défunts retournent auprès de leurs pères (*Genèse*, XV, 15), ils sont réunis à leur peuple (*Genèse*, XXV, 8.17), ils s'endorment près de leurs pères (*Deutéronome*, XXXI, 16; *III Rois*, II, 10). Après la mort, l'âme va dans le schéol, c'est-à-dire au séjour commun des âmes sorties de ce monde (*Genèse*, XXXVII, 35). Les livres plus récents, surtout le Livre de la Sagesse, abondent en témoignages de la croyance à l'immortalité chez les Israélites. Cfr, en particulier, *Sagesse*, II, 23 : « Dieu a créé l'homme pour l'immortalité; il en a fait une image de sa propre nature. »

La foi en l'autre vie exprimée dans le Nouveau Testament repose sur la conviction de l'immortalité personnelle. Jésus affirme : « Ne craignez point ceux qui tuent le corps, mais ne peuvent pas tuer l'âme » (Matthieu, X, 28. « Et ils s'en iront, ceux-ci au châtiment éternel, et les justes à la vie éternelle » (Matthieu, XXV, 46).

Le passage de l'*Ecclésiaste* (III, 21) : « Qui sait si le souffle de vie des fils de l'homme monte en haut et si le souffle de vie de la bête descend en bas vers la terre ? » semble mettre en doute l'immortalité. Mais, d'après le contexte, ce passage se rapporte seulement au *côté animal* de l'homme, qui est aussi périssable que chez la bête. D'autres textes du même livre attestent indubitablement l'immortalité de l'âme. S. Paul est persuadé qu'aussitôt après sa mort (et non pas seulement après la résurrection) il sera réuni avec le Christ : « J'éprouve le désir de mourir pour être avec le Christ » (Philippiens, I, 23). La doctrine de la mort de l'âme (Thnétopsychisme) est étrangère à la Sainte Écriture. Cfr Matthieu, X, 36; XVI, 25; Luc, XVI, 19 sqq; XXIII, 43; Jean, XII, 25; Actes, VII, 59; 2° Corinthiens, V, 6-8.

Les Pères, non seulement affirment unanimement le fait de l'immortalité, mais démontrent celle-ci par des arguments philosophiques. Origène la défend contre le thnétopsychisme répandu en Arabie. Elle est traitée du point de vue philosophique par S. Grégoire de Nysse dans son *Dialogus de anima et resurrectione*, et par S. Augustin dans sa monographie *De immortalitate animae*.

La raison naturelle prouve l'immortalité de l'âme par sa simplicité physique. Comme elle n'est pas composée de parties, elle ne peut pas non plus se décomposer en parties. Sans doute Dieu pourrait annihiler l'âme; mais sa sagesse et

sa bonté exigent qu'il satisfasse le désir naturel de l'âme de posséder la vérité et le bonheur dans l'autre vie, tout comme sa justice exige qu'il lui assure une rémunération complète dans l'au-delà.

BIBLIOGRAPHIE : A. C. PEGIS, *St. Thomas and the problem of the soul in the Thirteenth Century*, Toronto 1934. E. MULLER, *Das Konzil von Vienne 1311-1312. Seine Quellen und seine Geschichte*, Mr 1934. B. JANSEN, *Die Seelenlehre Olivis und ihre Verurteilung auf dem Vienner Konzil*, Fr St 21 (1934), 297-314; cfr Schol. 10 (1935), 241-244, 406-408. W. GÖTZMANN, *Die Unsterblichkeitsbeweise in der Väterzeit und Scholastik bis zum Ende des 13. Jh.*, Karlsruhe 1927. M. GRABMANN, *Die Grundsgedanken des hl. Augustinus über Seele und Gott*, C ²1929. G. HEIDINGSFELDER, *Die Unsterblichkeit der Seele*, Mu 1930. ID., *Zum Unsterblichkeitsstreit in der Renaissance*, in : *Aus der Geisteswelt des Mittelalters*, Mr 1935, 1265-1286. H. BÜCKERS, *Die Unsterblichkeitslehre des Weisheitsbuches*, Mr 1938. O KARRER, *Unsterblichkeitsglaube*, Mu, sans date. J. A. WENZL, *Unsterblichkeit*, Berne 1951. J. FISCHER, *Neues von Origenes*, MThZ 3 (1952), 256-271.

§ 15. L'ORIGINE DE L'AME HUMAINE INDIVIDUELLE

Chez les descendants d'Adam, l'origine de l'âme est liée à la génération naturelle. Au sujet de la nature et du mode d'origine de l'âme diverses opinions se sont manifestées.

1. Le préexistentianisme

Le préexistentianisme, fondé par *Platon* et représenté dans l'antiquité chrétienne par *Origène* et certains de ses partisans (Didyme d'Alexandrie, Evagre le Pontique, Némésius d'Émèse), ainsi que par les *priscillianistes*, enseigne que les âmes existent antérieurement à leur union avec le corps, suivant Platon et Origène, de toute éternité, et en punition d'une faute morale, ont été exilées dans un corps. Cette doctrine fut condamnée par un concile de Constantinople (543), dirigé contre les origénistes, et dans un concile de Braga (561) contre les priscillianistes.

La sainte Écriture ignore une préexistence de l'âme et une faute antérieure à l'existence des corps. Le passage du Livre de la *Sagesse* (VIII, 19-20) : « J'étais un enfant d'un heureux naturel, j'avais reçu en partage une âme bonne, ou plutôt, étant bon, j'étais venu dans un corps sans souillure », ne doit pas s'entendre au sens du préexistentianisme platonicien, car les vues anthropologiques du Livre de la *Sagesse* sont tout à fait différentes de celles de Platon. Au témoignage de la sainte Écriture (*Genèse*, I, 31), le premier homme créé

par Dieu était bon dans son corps et dans son âme. C'est par la faute de nos premiers parents que le péché est entré dans le monde (*Genèse*, III, 1; *Romains* V, 12 sqq). Dans l'*Épître aux Romains* (IX, 11), saint Paul exclut formellement un péché antérieur à l'existence du corps : « Ils n'étaient pas encore nés, ils n'avaient fait ni bien ni mal. »

Les Pères, sauf quelques exceptions, sont hostiles au préexistentianisme d'Origène (cfr S. Grégoire de Nazianze, *Or.*, XXXVII, 15; S. Grégoire de Nysse, *De anima et resurrect.*, § 15, 3; S. Augustin, *Ep.*, CCXVII, 5, 16; S. Léon, I, *Ep.*, XV, 10).

A la préexistence de l'âme s'oppose aussi le témoignage de la conscience (cfr S. Th., I, 118, 3).

2. L'émanatisme

L'émanatisme, qui dans l'antiquité fut représenté par le *dualisme* gnostico-manichéen et à l'époque moderne par le *panthéisme*, enseigne que les âmes tirent leur origine de la substance divine par émanation. Cette doctrine contredit la simplicité absolue de Dieu. Elle fut condamnée comme hérétique, avec le panthéisme, par le concile du Vatican (D 1804; cfr D 348). Saint Augustin affirme : « L'âme n'est pas une partie de Dieu; en effet, s'il en était ainsi, elle serait, sous tout rapport, immuable et indestructible » (*Ep.*, 166, 2, 3).

3. Le génératianisme

Le génératianisme fait remonter l'origine de l'âme humaine, aussi bien que l'origine de la vie, à l'acte générateur des parents. Les parents sont les auteurs du corps et de l'âme. La forme la plus grossière du génératianisme, le *traducianisme*, représenté par *Tertullien*, enseigne qu'avec la semence corporelle une partie de la substance de l'âme des parents passe (tradux) à l'enfant. Une forme plus délicate du génératianisme, tenue pour possible par *saint Augustin* et représentée, au siècle dernier, par Klee, Rosmini et quelques autres théologiens, maintient la spiritualité de l'âme et fait venir l'âme de l'enfant d'un *semen spirituale* des parents.

Le génératianisme est inconciliable avec la simplicité et la spiritualité de l'âme. Le pape Benoît XII exigea des Arméniens, en

1341, comme condition préalable à l'union, la condamnation du génératianisme (D 533). Léon XIII a condamné la doctrine de Rosmini (D 1910).

4. Le créatianisme

Chaque âme prise individuellement est créée par Dieu directement du néant. Sententia certa.

Le créatianisme, représenté par l'immense majorité des Pères, des scolastiques et des théologiens modernes, enseigne que chaque âme est créée par Dieu du néant à l'instant de son union avec le corps. Cette doctrine n'est pas définie; mais elle est indirectement exprimée dans la décision dogmatique du 5[e] concile général du Latran (pro corporum, quibus *infunditur*, multitudine multiplicanda; D 738). Alexandre VII, dans une déclaration doctrinale sur l'Immaculée Conception de Marie, qui a formé la base de la définition dogmatique de Pie IX, parle de la « *création* et de l'*infusion* » de son âme dans son corps (in primo instanti *creationis* atque *infusionis* in corpus), (D 1100; cfr D 1641).

Pie XII, dans son encyclique *Humani generis* (1950), enseigne « que la foi catholique nous oblige à croire que les âmes sont créées directement par Dieu » (cfr D 348; S. Léon IX).

Une preuve scripturaire absolument convaincante, en faveur du système créatianiste, n'est pas possible. Elle est cependant insinuée par l'*Ecclésiaste*, XII, 7 (« l'esprit retourne à Dieu qui l'a donné »), par la *Sagesse*, XV, 11 (insufflation de l'âme par Dieu) et par *Hébreux*, XII, 9 (distinction entre nos pères selon la chair et le Père des esprits = Dieu).

La plupart des Pères, surtout les Grecs, sont partisans du créatianisme. Tandis que saint Jérôme se décidait résolument pour le créatianisme, *saint Augustin* hésita, durant toute sa vie, entre le génératianisme et le créatianisme (*Ep.*, CLXVI). Il fut empêché de se rallier au créatianisme par la difficulté de concilier la création immédiate de l'âme par Dieu avec la transplantation du péché originel. Sous l'influence de saint Augustin, la même incertitude persista, durant les siècles suivants, jusqu'à ce que, au début de la haute scolastique, le créatianisme fût généralement adopté. Saint Thomas a même condamné le génératianisme comme hérétique (S. Th., I, 118, 2).

Moment de la création et de l'infusion de l'âme.

D'après le système aristotélico-scolastique, trois formes de vie différentes se succèdent chronologiquement dans l'embryon humain, de telle sorte que la forme suivante adopte chaque fois les fonctions de la forme précédente, à savoir la forme végétative, la forme sensitive et enfin (après 40 ou 90 jours) la forme spirituelle. Il en résultait une distinction entre le *foetus informis* et le *foetus formatus*, distinction établie sur un texte de l'*Exode*, XXI, 22-23 (d'après les LXX et la *Vetus Itala*). On regardait le *foetus informis* comme un être purement animal et le *foetus formatus* comme un être humain, dont la destruction était un meurtre. La philosophie chrétienne moderne est, en général, d'avis que la création et l'infusion de l'âme spirituelle coïncident avec l'instant de la conception (cfr D 1185).

BIBLIOGRAPHIE : G. ESSER, *Die Seelenlehre Tertullians*, Pa 1893. A. KONERMANN, *Die Lehre von der Entstehung der Menschenseele in der christlichen Literatur bis zum Konzil von Nizäa*, Mr 1915. W. STOCKUMS, *Historisch-Kritisches über die Frage : Wann entsteht die geistige Seele?* PhJb 37 (1924), 225-252. H. KARPP, *Probleme altchristlicher Anthropologie*, Gü 1950. J.-H. WASZINK, *Tertulliani. De anima*. Edited with introduction and commentary, Amsterdam 1947.

II. L'ÉLÉVATION DE L'HOMME A LA VIE SURNATURELLE

§ 16. LA NOTION DU SURNATUREL

1. Définition

a) On appelle *naturel*, par opposition à surnaturel, ce qui est ou bien une partie de la nature ou bien un effet de la nature, ou encore ce qui est dû à la nature : Naturale est, quod vel constitutive vel consecutive vel exigitive ad naturam pertinet, ou plus brièvement : Naturale est quod naturae debetur. L'*ordre naturel* est l'orientation de toutes les créatures vers le but final répondant à leur nature.

Saint Augustin emploie le mot *naturel*, conformément à son étymologie (natura = nascitura), fréquemment au sens d'*original*, parfois aussi au sens de *conforme à la nature* (conveniens). L'état *naturel* de l'homme, au sens de saint Augustin, comprend aussi les dons surnaturels primitifs. Cfr D 130 : naturalis possibilitas.

b) On appelle *surnaturel*, ce qui n'est ni une partie ni un effet de la nature, et ce qui n'est pas dû par la nature, mais ce qui dépasse l'être, les forces et les

droits de la nature. Le surnaturel est ajouté par Dieu aux dons naturels de la créature, par-delà ses aspirations : Supernaturale est donum Dei naturae indébitum et superadditum. L'*ordre surnaturel* est l'orientation des créatures raisonnables vers une fin surnaturelle.

2. Division

Le surnaturel se divise en :

a) surnaturel *substantiel* (supernaturale secundum *substantiam*) et en surnaturel *modal* (supernaturale secundum *modum*). Est surnaturel substantiellement ce qui dépasse, dans son être, la nature d'une créature : par exemple la connaissance de la sainte Trinité, la grâce actuelle, la grâce sanctifiante, la vision directe de Dieu. Dans son genre et sa manière est surnaturel un effet qui, dans son essence, est naturel, mais dans le genre et la manière de sa production dépasse les forces naturelles de la créature, par exemple une guérison miraculeuse.

b) en surnaturel *absolu* (supernaturale *simpliciter*) et en surnaturel *relatif* (supernaturale *secundum quid*). Le surnaturel absolu comprend des biens de l'ordre *divin* et surpasse donc la nature de chaque créature, par exemple la grâce sanctifiante, la vision directe de Dieu. Le surnaturel relatif comprend des biens de l'ordre *créé* et si pour une créature déterminée il est surnaturel, il ne l'est toutefois pas pour toute créature; par exemple la science infuse, naturelle pour l'ange, est surnaturelle pour l'homme. Au surnaturel relatif appartiennent les dons dits préternaturels de l'humanité, avant le péché originel.

BIBLIOGRAPHIE : A. DENEFFE, *Geschichte des Wortes « supernaturalis »*, ZkTh 46 (1922), 337-360. A. LANDGRAF, *Studien zur Erkenntnis des Uebernatürlichen in der Frühscholastik*, Schol 4 (1929), 1-37, 189-220, 352-389. H. DE LUBAC, *Surnaturel, Études historiques*, P 1946. Z. ALSZEGHY, *La teologia dell'ordine sopranaturale nella scolastica antica*, Greg 31 (1950), 414-450. J. ALFARO, *Lo natural y lo sobrenatural. Estudio histórico desde S. Tomás hasta Cayetano* (1274-1534), Ma 1952.

§ 17. RAPPORTS ENTRE LE NATUREL ET LE SURNATUREL

1. Disposition naturelle au surnaturel

La nature des créatures possède une disposition au surnaturel. Sententia communis.

Bien que le surnaturel dépasse la nature, celle-ci possède cependant avec lui un point de jonction, ou une certaine disposition au surnaturel, la *potentia obedientialis*. On entend par ce terme la puissance passive, propre à la créature, fondée sur sa totale dépendance du Créateur,

qui lui permet d'être élevée par Dieu à une activité surnaturelle et à un état surnaturel (cfr S. Th., III, 11, 1).

Selon l'enseignement de la scolastique, le surnaturel est tiré par la puissance divine de la *potentia obedientialis*, c'est-à-dire que la puissance passive existant dans la nature de la créature est actualisée par la toute-puissance du Créateur. Cette doctrine est essentiellement différente de la théorie moderniste de l'« immanence vitale », d'après laquelle toutes les religions sont issues, d'une manière purement naturelle, des besoins de la nature humaine.

Saint Augustin enseigne : *Posse* habere fidem, sicut *posse* habere caritatem, naturae est hominum; *habere* autem fidem, quemadmodum *habere* caritatem, gratiae est fidelium (*De praedest. sanct.*, V, 10).

2. Union organique du naturel et du surnaturel

a) *Le surnaturel suppose la nature.* Sententia communis.

Le surnaturel n'existe pas pour lui-même, mais dans un autre; il n'est donc pas une substance, mais un accident. Aussi le surnaturel suppose-t-il une nature créée, comme sujet qui le reçoit et dans lequel il agit.

b) *Le surnaturel perfectionne la nature.* Sententia communis.

Le surnaturel n'est pas ajouté purement et extérieurement à la nature, mais il lui est uni intimement et organiquement. Il pénètre l'essence et les forces de la nature et la perfectionne, soit dans l'ordre créé *(dons préternaturels)*, soit en l'élevant dans l'ordre divin d'activité et d'état *(dons absolument surnaturels)*. Les Pères et les théologiens comparent le surnaturel à la greffe entée sur l'arbre, ou au feu qui rougit à blanc le fer.

3. La fin naturelle et la fin surnaturelle de l'homme

Dieu a donné à l'homme une fin surnaturelle. De fide.

Le concile du Vatican prouve l'absolue nécessité de la révélation par le fait que l'homme est destiné à une fin surnaturelle : Deus ex infinita bonitate sua ordinavit hominem ad finem supernaturalem, ad participanda scilicet bona divina, quae humanae mentis intelligentiam omnino superant (D 1786; cfr D 1808). La fin surnaturelle consiste dans la participation à la connaissance divine, de laquelle

résultent pour Dieu une gloire accidentelle et pour l'homme une félicité surnaturelle (cfr *I Cor.*, XIII, 12; I Jean, III, 2; cfr Livre I § 6).

La fin *naturelle* de l'homme, qui consiste dans la connaissance et l'amour naturels de Dieu, ainsi que dans une certaine glorification de Dieu et dans le bonheur naturel de l'homme qui en résultent, est subordonnée à la fin surnaturelle et orientée vers elle. L'ensemble de l'ordre naturel n'est qu'un moyen pour atteindre la fin surnaturelle. En vertu de sa totale dépendance à l'égard de Dieu, l'homme est obligé d'atteindre la fin surnaturelle qui lui est fixée par Dieu. S'il la manque, il ne peut pas non plus atteindre sa fin naturelle (cfr Marc, XVI, 16).

BIBLIOGRAPHIE : A. KRANICH, *Uber die Empfänglichkeit der menschlichen Natur für die Güter der übernatürlichen Ordnung nach der Lehre des hl. Augustin und des hl. Thomas*, Pa 1892. M. J. SCHEEBEN, *Natur und Gnade*, My 1861, nouvelle édition par M. GRABMANN, Fr [3]1941. J. B. BEUMER, *Gratia supponit naturam. Zur Geschichte eines theologischen Prinzips*, Grg 20 (1939), 381-406, 535-552. C. FECKES, *Das Verhältnis von Natur und Uebernatur*, D 1947. G. DE BROGLIE, *De fine ultimo humanae vitae*, P 1948.

§ 18. L'ÉTAT SURNATUREL DU PREMIER HOMME

1. La grâce sanctifiante

Nos premiers parents, avant le péché originel, étaient ornés de la grâce sanctifiante. De fide.

a) Le concile de Trente enseigne, contre le pélagianisme et le rationalisme moderne : primum hominem Adam... sanctitatem et justitiam, in qua constitutus fuerat, amisisse (D 788; cfr D 192).

Contre Baïus et le janséniste Quesnel, le magistère ecclésiastique a affirmé la *surnaturalité* des dons de l'état avant le péché (D 1021-1026, 1385; cfr D 1516).

L'élévation à l'état de grâce est indiquée par les relations filiales qui existaient entre Dieu et nos premiers parents, au paradis terrestre. Une preuve certaine d'Écriture résulte de la doctrine de saint Paul sur la Rédemption. L'apôtre enseigne que le Christ, le second Adam, a rétabli ce que le premier Adam avait perdu, l'état de sainteté et de justice. Mais s'il l'a perdu, c'est qu'il l'avait reçu auparavant (cfr *Romains*, V, 12 sqq; *Eph.*, I, 10; IV, 23; *I Cor.*, VI, 11; *II Cor.*, V, 17; *Galates*, VI, 15; *Romains*, V, 10; VIII, 14 sqq.

Les *Pères* trouvent l'état de grâce surnaturel de l'homme, au paradis terrestre, indiqué dans la *Genèse*, I, 26 (*similitudo* = ressemblance surnaturelle avec Dieu), dans *Genèse*, II, 7 (*spiraculum vitae* = principe de vie surnaturel) et dans *Ecclésiaste*, VII, 30 : « J'ai trouvé seulement ceci : que Dieu a fait l'homme droit » (*rectum* = justum). *Saint Augustin* déclare que notre renouvellement consiste en ce que « nous recevons la justice dont l'homme a été exclu par le péché » (*De Gen. ad litt.*, VI, 23, 35). *Saint Jean Damascène* affirme : « Le Créateur a communiqué à l'homme sa grâce divine et, par elle, l'a fait participer à sa vie » (*De fide orth.*, II, 30).

b) Quant au *moment* de cette élévation à l'état de grâce, la plupart des théologiens pensent, avec saint Thomas et son école, que les premiers hommes furent créés en état de grâce. *Pierre Lombard* et l'*école franciscaine* enseignent, par contre, que les premiers hommes, lors de leur création, reçurent seulement les dons préternaturels d'intégrité et qu'ils ont dû, à l'aide de grâces actuelles, se préparer à recevoir la grâce sanctifiante. Le concile de Trente a intentionnellement laissé la question indécise (*constitutus*, et non pas creatus; D 788). L'enseignement des Pères était déjà celui qu'a adopté saint Thomas. (Cfr D 192; S. Jean Damascène, *De fide orth.*, II, 12; S. Th., I, 95, 1).

2. Les dons d'intégrité

La dotation surnaturelle des premiers hommes (justitia originalis) comprenait, outre la grâce sanctifiante absolument surnaturelle, certains *dons préternaturels*, les *dona integritatis*.

a) *Le donum rectitudinis, ou d'intégrité au sens strict, c'est-à-dire l'exemption de la concupiscence.* Sententia fidei proxima.

Le concile de Trente déclare que la concupiscence est appelée péché par saint Paul, parce qu'*elle provient du péché* et pousse au péché (quia ex peccato est et ad peccatum inclinat (D 792). Mais si elle provient du péché, alors elle n'existait pas avant le péché (cfr D 2123, 1026).

La sainte Écriture atteste la parfaite harmonie entre la raison et les sens. *Genèse*, II, 25 : « Tous les deux étaient nus ...et ils n'avaient pas honte. » Le sentiment de honte s'éveilla seulement par le péché (*Genèse*, III, 7; X).

Les *Pères* défendent le *donum integritatis* contre les Pélagiens, qui voyaient dans la concupiscence, non pas un défaut de nature, mais une force de la nature (vigor naturae). Saint Augustin enseigne que les premiers hommes, en raison de leur don d'intégrité, avaient la possibilité d'éviter facilement le péché (*posse non peccare; De corrept. et gratia*, XII, 33).

b) Le don d'immortalité, c'est-à-dire l'exemption de la mort corporelle. De fide.

Le concile de Trente enseigne qu'Adam, en punition de son péché, encourut la mort : Si quis non confitetur, primum hominem Adam... incurrisse, per offensam praevaricationis hujusmodi, iram et indignationem Dei, atque ideo *mortem*, quam antea illi comminatus fuerat Deus... A. S. (D 788; cfr D 101, 175, 1078, 2123).

La sainte Écriture rapporte que Dieu avait fait de la mort la menace et la punition de la transgression de son commandement. *Genèse*, II, 17; III, 19; cfr *Sagesse*, I, 13 : « Dieu n'a pas créé la mort. *Sagesse*, II, 24 : « C'est par la jalousie du démon que la mort est entrée dans le monde. » *Romains*, V, 12 : « C'est par un homme que le péché est entré dans le monde et, par le péché, la mort.

Le don d'immortalité doit être entendu, selon saint Augustin (*De Gen. ad litt.*, VI, 25, 36), comme la possibilité de ne pas mourir (*posse non* mori), et non pas comme l'impossibilité de mourir (*non posse* mori). Les Pères pensaient que l'immortalité corporelle était communiquée par l'arbre de vie (*Genèse*, II, 9; III, 22).

c) Le don d'impassibilité, c'est-à-dire l'exemption de la souffrance. Sententia communis.

Ce don doit être précisé comme la possibilité de ne pas souffrir (*posse non pati*); il dépend de l'immortalité corporelle.

La sainte Écriture présente la souffrance et la douleur comme des suites du péché (*Genèse*, III, 16 sqq). Avant le péché, nos premiers parents vivaient dans un bonheur sans nuage (cfr *Genèse*, II, 15, Vulgate : in paradiso voluptatis). Mais l'exemption de la souffrance ne signifie aucunement l'inactivité. Nos premiers parents, aussitôt après leur création, reçurent de Dieu l'ordre de cultiver le sol (*Genèse*, II, 15) et de participer ainsi, dans une mesure limitée, à l'œuvre du Créateur.

d) Le don de science, c'est-à-dire une connaissance, infusée par Dieu, de vérités naturelles et surnaturelles. Sententia communis.

Comme nos premiers parents, selon le récit de la sainte Écriture, entrèrent dans l'existence à l'état adulte et furent les premiers maîtres

et éducateurs de l'humanité, il était juste qu'ils fussent pourvus par Dieu d'une science naturelle répondant à leur âge et à leur tâche, ainsi que des connaissances surnaturelles nécessaires pour atteindre leur fin surnaturelle. On trouve indiquée dans la sainte Écriture la richesse des connaissances d'Adam, lorsqu'il donna des noms aux animaux (*Genèse*, II, 20) et lorsqu'il reconnut immédiatement la place et le rôle de la femme (*Genèse*, II, 23-24; cfr *Ecclésiastique*, XVII, 5-6).

Saint Augustin voit, dans le passage de la *Genèse* (II, 20) où Adam nomme les animaux, « une preuve de la plus éminente sagesse » (indicium excellentissimae sapientiae; *Op imperf. contra Jul.*, V, 1). D'après *saint Cyrille d'Alexandrie*, « Notre premier père Adam, a eu, dès l'origine, des connaissances parfaites » (*In Joan.*, I, 9). (Cfr S. Th., I, 94, 3).

3. Les dons conférés à nos premiers parents devaient passer à leurs descendants

Adam a reçu la grâce sanctifiante non pas seulement pour lui, mais aussi pour ses descendants. Sententia certa.

Le concile de Trente enseigne qu'Adam a perdu, non pas seulement pour lui-même, mais aussi pour nous, la sainteté et la justice (= la grâce sanctifiante) qu'il avait reçues de Dieu (D 789). Il en résulte que ce n'était pas seulement pour lui, mais aussi pour nous, qu'il les avait reçues. Il en va de même, suivant l'enseignement unanime des Pères et des théologiens, pour les dons préternaturels d'intégrité (sauf le donum scientiae); en effet, ils avaient été conférés à cause de la grâce sanctifiante. Adam a reçu les dons surnaturels de la justice originelle, non pas en tant qu'individu, mais comme chef de la race humaine et donc pour toute l'espèce humaine. Ils étaient un donum naturae et devaient, d'après une décision positive de Dieu, passer avec la nature à tous les êtres humains. La justice originelle devait être en même temps une justice héréditaire.

Les Pères expliquent que *nous*, les descendants d'Adam, nous avons reçu de Dieu la grâce et que nous l'avons perdue par le péché. Cette manière de parler présuppose que l'état de grâce originel devait passer d'Adam à ses descendants. Cfr S. Basile (?), *Sermo asc.* I : « Retournons à la grâce originelle dont nous avons été dépouillés par le péché » (S. Augustin, *De spir.* et *litt.*, XXVII, 47; S. Th., I, 100, 1; *Comp. thol.*, CLXXXVI).

BIBLIOGRAPHIE : A. Slomkowski, *L'état primitif de l'homme, dans la tradition de l'Église avant saint Augustin*, P 1928. A. Fries, *Urgerechtigkeit, Fall und Erbsünde nach Präpositin von Cremona und Wilhelm von Auxerre*, Fr 1940. J. B. Kors, *La justice primitive et le péché originel, d'après saint Thomas*, P 1930. C. Vollert, *The doctrine of Hervaeus Natalis on Primitive Justice and Original Sin*, R 1947. A. La Valle, *La giustizia di Adamo e il peccato originale secondo Egidio Romano*, Palerme 1939. P. Franic, *De justitia originali et de peccato originali, secundum Duns Scotum*, Spolète 1941. E. Catazzo, *De justitia et peccato originali, juxta S. Bonaventuram*, Vicence 1942. *Sur la notion de concupiscence* cfr Fr. Lakner, ZkTh 61 (1937), 437-440. K. Rahner, *ibidem* 65 (1941), 61-80.

§ 19. DES DIFFÉRENTS ÉTATS DE LA NATURE HUMAINE

Par état de nature humaine (status naturae humanae), on entend la constitution interne de la nature humaine par rapport à la fin dernière assignée par Dieu. On distingue des états historiques, ou réels, et des états simplement possibles.

1. États réels

a) L'état de nature *élevée* (status naturae *elevatae*, ou status justitiae originalis), c'est-à-dire l'état primitif des premiers hommes avant la chute, état dans lequel ils possédaient aussi bien la grâce sanctifiante, absolument surnaturelle, que les dons préternaturels d'intégrité.

b) L'état de nature *tombée* (status naturae *lapsae*), c'est-à-dire l'état qui suivit immédiatement le péché d'Adam, état où l'homme, en punition du péché, ne possède plus ni la grâce sanctifiante ni les dons d'intégrité.

c) L'état de nature *réparée* (status naturae *reparatae*), c'est-à-dire l'état restauré par la grâce rédemptrice du Christ et où l'homme possède la grâce sanctifiante, mais non plus les dons d'intégrité.

d) L'état de nature *glorifiée* (status naturae *glorificatae*), c'est-à-dire l'état de ceux qui ont atteint le but final surnaturel de la vision immédiate de Dieu. Cet état comporte la grâce sanctifiante dans sa plénitude. Après la résurrection de la chair, il comprendra aussi, au suprême degré, les dons préternaturels d'intégrité appliqués au corps (non posse peccare, mori, pati).

La fin surnaturelle de la vision immédiate de Dieu est commune à tous les états réels.

2. États simplement possibles

a) L'état de nature *pure* (status naturae *purae*), c'est-à-dire un état où l'homme posséderait tout, mais seulement cela, qui appartient à la nature humaine et où il ne pourrait aboutir qu'à une fin naturelle.

La possibilité de l'état de nature pure, niée par Luther, Baïus et Jansénius, est une doctrine certaine. Elle résulte nécessairement de la surnaturalité des dons de l'état primitif de nos premiers parents. Pie V a condamné cette proposition de Baïus : Deus non potuisset ab initio talem creare hominem, qualis nunc nascitur (D 1055). Donc Dieu aurait pu créer l'homme sans dons strictement surnaturels et préternaturels, mais non pas en état de péché.

Saint Augustin et les scolastiques enseignent la possibilité de l'état de nature pure (Cfr S. Augustin, *Retract.*, I, 8 (9), 6; S. Th., *In Sent.*, II, d. 31, q. 1 a. 2 ad 3).

b) L'état de nature *intègre* (status naturae *integrae*), c'est-à-dire un état dans lequel l'homme posséderait, avec sa nature, les dons naturels d'intégrité, pour atteindre facilement et sûrement sa fin *naturelle*.

BIBLIOGRAPHIE : A. Casini, *Quid est homo, sive controversia de statu purae naturae*, ed. M. J. Scheeben, My 1862.

III. LA CHUTE DE L'HOMME

§ 20. LE PÉCHÉ PERSONNEL DE NOS PREMIERS PARENTS, OU PÉCHÉ ORIGINEL

1. La faute

Nos premiers parents, au paradis terrestre, ont péché gravement en transgressant un commandement divin. De fide, sur la base de l'enseignement général ordinaire de l'Église.

Le concile de Trente enseigne que, par la transgression du commandement divin, Adam perdit la sainteté et la justice (D 788). Comme la grandeur de la peine se mesure à la grandeur de la faute, le péché d'Adam est désigné comme un péché grave.

Le récit biblique sur la chute originelle se trouve dans la *Genèse* (II, 17 et III, 1 sqq). Comme le péché d'Adam est la base des dogmes du péché originel et de la Rédemption, il faut maintenir, dans ses points essentiels, l'historicité de la narration. D'après une décision de la Commission Biblique de 1909, le sens littéral des faits historiques

suivants ne peut être mis en doute : *a*) Dieu a donné au premier homme un commandement, pour éprouver son obéissance; *b*) l'homme, séduit par le démon représenté sous l'image du serpent, a transgressé le commandement divin; *c*) nos premiers parents perdirent l'état d'innocence originel (D 2123).

Les livres postérieurs de la sainte Écriture confirment ce sens littéral historique. *Ecclésiastique*, xxv, 33 : « C'est de la femme que le péché tire son origine et c'est à cause d'elle que nous mourons tous. » *Sagesse*, II, 24 : « C'est par la jalousie du démon que la mort est entrée dans le monde. » *II Cor.*, XI, 3 : « Je crains bien que, comme Ève fut séduite par la ruse du démon, ainsi vos pensées se corrompent et perdent de leur simplicité à l'égard du Christ » (cfr *I Tim.*, II, 14; *Romains*, v, 12 sqq; Jean, VIII, 44). Il faut rejeter l'explication mythologique et l'explication purement allégorique des Alexandrins.

Le péché de nos premiers parents a été un péché de désobéissance. Cfr *Romains*, v, 19 : « Par la désobéissance d'un seul homme, tous les autres ont été constitués pécheurs. » La racine de la désobéissance est l'orgueil. Tobie, IV, 14 : « C'est l'orgueil qui est à l'origine de tout le mal. » *Ecclésiastique*, x, 15 : « Le principe de tout péché, c'est l'orgueil. » Le contexte du récit biblique ne permet pas de penser à une faute sexuelle (Clément d'Alexandrie, S. Ambroise). La gravité de la faute résulte du motif et des circonstances du commandement divin. Saint Augustin regarde le péché d'Adam comme un « péché d'une inexprimable grandeur » (ineffabiliter grande peccatum *Op. imperf.* c. *Jul.*, I, 105).

2. Les suites du péché originel

a) *Nos premiers parents perdirent par leur péché la grâce sanctifiante et s'attirèrent la colère et le mécontentement de Dieu.* De fide (D 788).

Dans la sainte Écriture, la perte de la grâce sanctifiante est indiquée par l'exclusion de nos premiers parents de la familiarité avec Dieu (*Genèse*, III, 10.23). Dieu se présente comme juge et annonce la punition (*Genèse*, III, 16 sqq).

Le mécontentement divin se réalise finalement dans la damnation éternelle. Tatien enseignait qu'Adam avait effectivement perdu le salut éternel. Saint Irénée (*Adv. haer.*, III, 23, 8), Tertullien (*De poenit.*, XII) et saint Hippolyte (*Philos.*, VIII, 16) combattirent cette opinion. Après eux, les Pères enseignent généralement, en s'appuyant sur *Sagesse*, x, 2 : « La sagesse le (= Adam) délivra de son péché », que nos premiers parents firent pénitence et furent sauvés « par le sang du Sauveur » de la damnation éternelle (cfr S. Augustin, *De peccat. mer. et rem.*, II, 34, 55).

b) *Nos premiers parents tombèrent sous le châtiment de la mort et la domination du démon.* De fide (D 788).

La mort et les maux qui en dépendent ont leur source dans la perte des dons d'intégrité. D'après *Genèse*, III, 16 sqq, Dieu inflige comme punition du péché la souffrance et la mort. La domination du démon est indiquée dans *Genèse*, III, 15 et enseignée expressément dans Jean, XII, 31; XIV, 30; *II Cor.*, IV, 4; *Hébreux*, II, 14; II Pierre, II, 19.

BIBLIOGRAPHIE : K. FRUHSTORFER, *Die Paradiesessünde*, Lz 1929. J. FELDMANN, *Paradies und Sündenfall*, Mr 1913. E. J. FITZPATRICK, *The Sin of Adam in the Writings of S. Thomas Aquinas*, Mundelein 1950.

§ 21. L'EXISTENCE DU PÉCHÉ ORIGINEL

1. Les négateurs hérétiques

Le péché originel a été nié indirectement par les *gnostiques* et les *manichéens* qui faisaient remonter la corruption morale de l'homme à un principe éternel mauvais, la matière, ainsi que par les *origénistes* et les *priscillianistes*, qui expliquaient l'inclination au mal par un péché commis avant la création de l'homme.

Le péché originel fut nié *directement* par les pélagiens qui enseignaient que : *a*) le péché d'Adam n'a pas passé par hérédité à ses descendants, mais par imitation de son mauvais exemple (imitatione, non propagatione); *b*) la mort, la souffrance et la concupiscence ne sont pas la peine du péché, mais des effets de l'état de nature pure; *c*) le baptême des enfants n'est pas donné pour ôter les péchés, mais en vue de leur admission dans la communauté ecclésiastique et en vue d'obtenir le *regnum caelorum* (un degré plus élevé de bonheur) différent de la *vita aeterna*.

L'hérésie pélagienne fut combattue principalement par *saint Augustin* et condamnée par le magistère ecclésiastique aux synodes de Milève en 416, de Carthage en 418, d'Orange en 529 et plus tard au concile de Trente (1546) (D 102, 174, 787 sqq). L'erreur pélagienne se retrouve dans le *rationalisme* moderne (socinianisme, rationalisme du siècle des lumières, théologie protestante libérale, incroyance moderne).

Au moyen âge, un synode de Sens (1141) condamna la proposition suivante de *Pierre Abélard* : « Quod non contraximus culpam ex Adam, sed poenam tantum » (D 376).

Les *réformateurs*, les partisans de *Baïus* et de *Jansénius* ont maintenu la réalité du péché originel, mais ont méconnu son essence et ses effets, en le rapportant à la concupiscence et en le regardant comme une corruption complète de la nature humaine (cfr *Confession d'Augsbourg*, art. 2).

2. Enseignement de l'Église

Le péché d'Adam est passé à tous ses descendants, en vertu de leur origine, et non pas en tant que mauvais exemple. De fide.

L'enseignement du magistère ecclésiastique sur le péché originel se trouve dans le décret du Concile de Trente *Super peccato originali* (Session V; 1546), qui s'appuie, en partie, littéralement sur les décisions des synodes de Carthage et d'Orange. Le concile de Trente rejette la doctrine suivant laquelle Adam aurait perdu, uniquement pour lui seul, et non pas pour nous, la sainteté et la justice qu'il avait reçues de Dieu, et n'aurait transmis à ses descendants que la mort et les souffrances corporelles, à l'exclusion de la coulpe du péché. Il enseigne positivement que le péché, qui est la mort de l'âme, passe d'Adam à toute sa postérité par origine, et non pas par imitation, et habite dans chaque homme pris individuellement. Ce péché est enlevé par les mérites rédempteurs de Jésus-Christ dont bénéficient, par le sacrement de baptême, les adultes aussi bien que les petits enfants. Aussi les enfants nouveau-nés sont-ils baptisés véritablement pour obtenir le pardon des péchés (in remissionem peccatorum) (D 789-791).

3. Preuves tirées des sources de la foi

a) *Preuve d'Écriture*

L'Ancien Testament ne contient que des allusions au péché originel. Cfr en particulier le *Ps.* 50, 7 : « J'ai été conçu dans l'iniquité et ma mère m'a conçu dans le péché » et Job, XIV, 4 (d'après la Vulgate) : « Qui peut rendre pur celui qui est né d'une semence impure ? » (M) : « Qui tirera le pur de l'impur ? » Les deux passages parlent d'une culpabilité native, qu'on l'entende au sens du péché habituel ou de la simple inclination au péché, mais ils ne la mettent pas en relation causale avec le péché d'Adam. Toutefois l'Ancien Testament a clairement reconnu la dépendance causale qui existe

entre la mort de tous les hommes et le péché de nos premiers parents (cfr *Ecclésiastique*, XXV, 33; *Sagesse*, II, 24).

Le passage classique se trouve dans *Romains*, V, 12-21, où l'Apôtre trace un parallèle entre le premier Adam qui a transmis à tous les hommes le péché et la mort, et le Christ, le second Adam, qui transmet à tous les hommes la justice et la vie, v. 12 : « De même que, par un seul homme, le péché est entré dans le monde et, par le péché, la mort et qu'ainsi la mort a passé dans tous les hommes, parce que tous ont péché (in quo omnes peccaverunt — ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον).V. 19 : « Car de même que par la désobéissance d'un seul homme tous les autres ont péché, ainsi par l'obéissance d'un seul tous les autres seront constitués justes. »

1° Par ce terme de *péché* (ἁμαρτία) il faut entendre le péché en général, qui apparaît ici personnifié. Le péché originel y est inclus. Il est donc question de la coulpe du péché et non pas de ses suites. La mort est expressément distinguée du péché et présentée comme sa conséquence. Il ne s'agit pas de la concupiscence, parce que le péché, d'après les v. 18 et 19, est écarté par la grâce rédemptrice du Christ, tandis que, l'expérience le prouve, la concupiscence demeure.

2° Les mots *in quo* (ἐφ' ᾧ v.12) ont été entendus par saint Augustin et par tout le moyen âge au sens *relatif* et rapportés à *unum hominem* : « Par un homme...... *en qui* tous les autres ont péché. » Depuis Érasme, s'est imposé de plus en plus le sens *causal*, déjà admis par de nombreux Pères, surtout chez les Grecs : ἐφ' ᾧ = ἐπὶ τούτῳ ὅτι = « du fait que tous ont péché » ou bien « *parce que* tous ont péché » (cfr les passages parallèles de *II Cor.*, V, 4; *Phil.*, III, 12; IV, 10; *Romains*, VIII, 3). Mais comme meurent également ceux qui n'ont pas commis de péché personnel (enfants avant l'âge de raison), la cause de la mort corporelle n'est pas une faute personnelle, mais une coulpe héritée d'Adam. Cfr 13 et 19 où le péché d'Adam est expressément présentée comme base de la culpabilité de beaucoup. L'adoption du sens causal, admis généralement aujourd'hui, s'en tient au fond à l'explication de saint Augustin : Tous ont péché en Adam, c'est pourquoi tous meurent.

3° Les mots « les *nombreux* (οἱ πολλοί) ont péché » (v. 19) ne limitent pas la généralité du péché originel; en effet l'expression « les nombreux » (par opposition au seul Adam et au Christ) est mise en parallèle avec « tous » (πάντες) au v. 12 et au v. 18.

b) *Preuve de tradition*

Saint Augustin en appelle à la tradition ecclésiastique contre l'évêque pélagien, Julien d'Eclanum : « Ce n'est pas moi qui ai inventé le péché originel

dont la foi catholique atteste depuis toujours l'existence, mais toi qui le nies, tu es sans aucun doute un nouvel hérétique » (*De nupt. et concup.*, II, 12, 25). Saint Augustin présente, dans son *Contra Julianum* (L. I et II), une preuve formelle de tradition, en citant comme témoins de la doctrine catholique saint Irénée, saint Cyprien, Reticius d'Autun, Olympe, saint Hilaire, saint Ambroise, saint Innocent I, saint Grégoire de Nazianze, saint Jean Chrysostome, saint Basile et saint Jérôme. Certaines affirmations de Pères grecs qui présentent très nettement le péché comme une faute personnelle et semblent faire abstraction du péché originel, s'expliquent par la polémique contre le dualisme gnostico-manichéen et le préexistentianisme origéniste. Saint Augustin défend précisément la doctrine de saint Jean Chrysostome contre la fausse interprétation des pélagiens : vobis nondum litigantibus securius loquebatur (*Contra Jul.*, I, 6, 22).

Une preuve effective irréfutable de la croyance de l'ancienne Église en la réalité du péché originel est la très ancienne pratique de baptiser les enfants « pour la rémission des péchés » (in remissionem peccatorum). (Cfr S. Cyprien, *Ep.*, LXIV, 5).

4. Le dogme et la raison

La raison ne peut pas démontrer de façon absolument probante l'existence du péché originel, mais seulement la déduire, avec vraisemblance, de certains signes : Peccati originalis in humano genere probabiliter quaedam signa apparent (S.c.G. IV, 52). Ces signes sont les terribles aberrations morales de l'humanité et l'éloignement de la véritable foi en Dieu (polythéisme, athéisme).

BIBLIOGRAPHIE : J. Freundorfer, *Erbsünde und Erbtod beim Apostel Paulus*, Mr 1927. J. Mausbach, *Die Ethik des hl. Augustinus*, Fr [2]1929, II, 139-207. N. Merlin, *Saint Augustin et les dogmes du péché originel et de la grâce*, P 1931. M. Jugie, *La doctrine du péché originel chez les Pères grecs*, P 1925. O. Lottin, *Les théories sur le péché originel, de saint Ambroise à saint Thomas d'Aquin*, dans : *Psychologie et Morale aux XII[e] et XIII[e] siècles*, IV, Lou-Ge 1954, 11-280. Marcello de Gaggio Montano, *Dottrina Bonaventuriana sul peccato originale*, Bologne 1943. R. M. Martin, *La controverse sur le péché originel au début du XIV[e] siècle*, Lou 1930 (cfr § 18). M. Labourdette, *Le péché originel et les origines de l'homme*, P 1953.

§ 22. L'ESSENCE DU PÉCHÉ ORIGINEL

1. Conceptions erronées

a) Le péché originel ne consiste pas, comme l'enseignait *Pierre Abélard*, dans le *reatus poenae aeternae*, c'est-à-dire dans le châtiment que les descendants d'Adam subissent du fait de leur ancêtre (peine héréditaire et non pas coulpe héréditaire). D'après la doctrine du concile de Trente, le péché originel

est un véritable et propre péché, c'est-à-dire une véritable coulpe (cfr D 376, 789, 792). Saint Paul parle d'un péché réel. *Romains*, V, 12 : « parce que tous ont péché »; cfr *Romains*, V, 19.

b) Le péché originel ne consiste pas, comme l'enseignaient les *réformateurs*, les *baïanistes* et les *jansénistes*, dans l'inclination habituelle au mal qui resterait, même dans les baptisés, comme un péché véritable et propre, sans cependant être porté au compte de la peine. Le concile de Trente enseigne que, par le baptême, est ôté tout ce qui est un véritable et propre péché, et que la concupiscence qui subsiste après le baptême n'est nommée qu'improprement un péché (D 792).

La doctrine paulinienne de la justification, en tant que transformation et renouvellement intimes, ne permet pas d'admettre que le péché subsiste dans l'homme, même s'il n'est pas regardé comme coupable. L'homme justifié n'a plus à craindre la condamnation, parce que la base de la condamnation, le péché, est écartée. *Romains*, VIII, 1 : « Il n'y a donc plus désormais de condamnation pour ceux qui sont dans le Christ Jésus. » Comme la concupiscence, du fait que l'homme est composé d'une âme et d'un corps, existerait aussi dans l'état de nature pure comme un mal naturel, elle ne peut pas être peccamineuse en elle-même, car Dieu a tout créé bon (D 428).

c) Le péché originel ne consiste pas, comme l'ont enseigné, entre autres, *Albert Pighius* († 1542) et *Ambroise Catharin O. P.* († 1553) dans une *simple imputation externe du péché d'Adam* (théorie imputationiste). D'après la doctrine du concile de Trente, le péché d'Adam passe par héritage à tous ses descendants et demeure en chacun d'eux comme propre péché : *propagatione, non imitatione* transfusum omnibus, inest cuique proprium (D 790). Cfr D 795 : *propriam* injustitiam contrahunt. Le baptême a pour effet, suivant le concile de Trente, d'effacer réellement le péché, et non pas simplement de ne pas imputer une faute étrangère (D 792) (cfr *Romains*, V, 12.19).

2. Solution positive

Le péché originel consiste dans l'état de privation de la grâce sanctifiante causé par le péché commis librement par notre premier père. Sententia communis.

a) Le concile de Trente désigne le péché originel comme une mort de l'âme (*mors animae*, D 789). Or la mort de l'âme est l'absence de la vie surnaturelle, c'est-à-dire de la grâce sanctifiante. Au baptême le péché originel est effacé par l'infusion de la grâce sanctifiante (D 792). Il en résulte que le péché originel est un état de privation de la grâce sanctifiante. La même conclusion peut se déduire du contraste signalé par saint Paul entre le péché issu d'Adam et la justice

émanant du Christ (*Romains*, v, 19). Comme la justice conférée par le Christ consiste formellement dans la grâce sanctifiante (D 799), le péché hérité d'Adam consiste formellement dans le manque de la grâce sanctifiante. Le manque de la grâce sanctifiante qui devrait être présente selon la volonté divine comporte, en tant que éloignement de Dieu, un caractère de coulpe.

Au concept du péché formel appartient la *ratio voluntarii*, c'est-à-dire la faute volontairement consentie; mais l'enfant privé de raison ne peut pas poser d'acte personnel libre; l'élément volontaire du péché originel doit donc être expliqué en fonction du péché librement commis par Adam. Adam était le représentant de toute la race humaine. De sa libre décision dépendait la conservation ou la perte de l'état surnaturel qui lui avait été concédé, non pas à lui personnellement, mais à la nature humaine comme telle. Sa transgression fut ainsi la transgression de toute l'espèce humaine. Pie V a condamné la proposition de Baïus pour qui le péché originel avait en soi le caractère de péché, sans rapport avec la volonté d'où il tirait son origine (D 1047. Cfr S. Augustin, *Retract.*, I, 12 (13) 5; S. Th., I, II, 81, 1).

b) Selon *saint Thomas*, le péché originel consiste *formaliter* dans la privation de la justice originelle, *materialiter* dans la concupiscence. Saint Thomas distingue en chaque péché un élément formel et un élément matériel, l'*aversio a Deo* et la *conversio ad creaturam*. Comme la *conversio ad creaturam* se manifeste surtout dans la concupiscence, saint Thomas, avec saint Augustin, voit en celle-ci, qui n'est en elle-même qu'une suite du péché originel, l'élément matériel de ce péché : peccatum originale materialiter quidem est concupiscentia, formaliter vero est defectus originalis justitiae (S. Th., I, II, 82, 3). L'enseignement de saint Thomas a subi l'influence de saint Augustin, qui définit le péché originel : *concupiscentia cum suo reatu* et déclare que le *reatus* est écarté par le baptême, tandis que la concupiscence reste, comme un mal, et non pas comme un péché, en vue du combat moral (ad agonem), *Opus imperf. c. Jul.*, I, 71. La plupart des théologiens postérieurs au concile de Trente considèrent la concupiscence, non pas comme un élément essentiel, mais comme une suite du péché originel.

BIBLIOGRAPHIE : J. N. ESPENBERGER, *Die Elemente der Erbsünde nach Augustin und der Frühscholastik*, My 1905. J. H. BUSCH, *Das Wesen der Erbsünde nach Bellarmin und Suarez*, Pa 1909. J. Bl. BECKER, *Zur Frage des Schuldcharakters der Erbsünde*, ZkTh 48 (1924), 59-92.

§ 23. LA PROPAGATION DU PÉCHÉ ORIGINEL

Le péché originel est transmis par la génération naturelle. De fide.

Le concile de Trente dit : *propagatione*, non imitatione transfusum omnibus (D 790). Au baptême des enfants est effacé par la regeneratio ce qu'ils s'étaient attiré par la *generatio* (D 791).

Comme le péché originel est un peccatum naturae, il est transmis par le même procédé que la nature humaine, par l'acte de la génération naturelle. Bien qu'il soit unique (D 790) par son origine, puisqu'il est le péché d'Adam seulement (le péché d'Ève n'est pas la cause du péché originel), il est aussi souvent reproduit qu'un enfant d'Adam entre dans l'existence par la génération naturelle. A chaque génération, la nature humaine est communiquée dans un état privé de la grâce.

La cause principale (causa efficiens principalis) du péché originel est uniquement le péché d'Adam. La cause instrumentale (causa efficiens instrumentalis) est l'acte de génération, par lequel est établie la dépendance de l'individu à l'égard du chef de l'humanité. La concupiscence actuelle *(libido)* jointe à l'acte générateur n'est, contrairement à l'opinion de saint Augustin (*De nuptiis et concup.* I, 23, 25; XXIV, 27) ni la cause, ni la condition indispensable à la transmission du péché originel. Elle n'est qu'un phénomène inhérent à l'acte générateur qui, à lui seul, est la cause instrumentale de la transmission du péché originel (cfr S. Th., I; II, 82, 4 ad 3).

Objections. Il ne résulte pas de la doctrine de l'Église sur la transmission du péché originel que Dieu, comme le prétendaient les *pélagiens*, est l'auteur du péché. L'âme créée par Dieu est naturellement bonne. L'état de péché originel signifie le manque d'un privilège surnaturel auquel la créature n'a aucun droit. Dieu n'est pas obligé de créer l'âme ornée de la grâce sanctifiante. Si l'âme nouvellement créée est privée de la grâce surnaturelle, ce n'est pas la faute de Dieu, mais de l'homme qui a abusé de sa liberté. Il ne résulte pas non plus de l'enseignement de l'Église que le mariage est mauvais en soi. L'acte conjugal de la génération est bon, parce que, objectivement, c'est-à-dire dans son but, et subjectivement, c'est-à-dire dans l'intention des époux, il a en vue un bien, la propagation voulue par Dieu de la nature humaine.

BIBLIOGRAPHIE : J. B. BECKER, *Das « Geheimnis » der Uebertragung der Erbsünde*, ZkTh 49 (1925), 24-41.

§ 24. LES SUITES DU PÉCHÉ ORIGINEL

Les théologiens, s'appuyant sur Luc, X, 30, ont résumé les suites du péché originel dans cet axiome : Homo per peccatum (Adae) spoliatus est gratuitis

(= supernaturalibus), vulneratus in naturalibus. Mais il est à noter que dans le concept de *naturalia* sont inclus les dons d'intégrité dont étaient munies les dispositions et les forces naturelles de l'homme avant la chute (naturalia integra). (Cfr S. Th., I, II, 85, 1; *Sent.*, II, d. 29, q. 1, a. 2).

1. Perte de la justice originelle

Dans l'état de péché originel, l'homme est privé de la grâce sanctifiante, ainsi que des dons préternaturels d'intégrité. De fide, en ce qui concerne la grâce sanctifiante et le don d'immortalité (D 788-789).

L'absence de la grâce sanctifiante a, en tant qu'aversion de l'homme par rapport à Dieu, un caractère de faute et, en tant qu'aversion de Dieu par rapport à l'homme, un caractère de peine. L'absence des dons d'intégrité a pour résultat de soumettre l'homme à la concupiscence, à la souffrance et à la mort. Ces conséquences demeurent, même après que le péché originel est effacé, non plus comme des peines, mais comme des pénalités (poenalitates). L'homme infecté par le péché originel se trouve captif et esclave du démon, que Jésus appelle le prince de ce monde (Jean, XII, 31; XIV, 30) et saint Paul le dieu de ce monde (*II Cor.*, IV, 4; cfr *Hébreux*, II, 14; II Pierre, II, 19).

2. La blessure de la nature

La blessure de la nature ne doit pas être considérée, avec les réformateurs et les jansénistes, comme une corruption complète de la nature humaine. L'homme conserve, dans l'état de péché originel, la faculté de connaître des vérités religieuses naturelles et d'accomplir des actions naturelles moralement bonnes. Le concile du Vatican enseigne que l'homme, avec sa puissance naturelle de connaissance, est capable de connaître avec certitude l'existence de Dieu (D 1785, 1806). Le concile de Trente affirme que la volonté libre n'a été ni perdue ni étouffée par le péché d'Adam (D 815).

La blessure de la nature s'étend au corps et à l'âme. Le 2e concile d'Orange (529) a déclaré : totum, id est secundum corpus et animam, in deterius hominem commutatum (esse) (D 174; cfr D 181, 199, 793). A côté de la *passibilitas* et de la *mortalitas*, les deux blessures du corps, les théologiens énumèrent, avec saint Thomas (S. Th., I, II, 85, 3), quatre blessures de l'âme, qui sont opposées aux quatre vertus

cardinales : *a*) *l'ignorance*, c'est-à-dire la difficulté de connaître la vérité (opposée à la prudence); *b*) *la malice*, c'est-à-dire l'affaiblissement de la force de volonté (opposée à la justice); *c*) *la faiblesse*, c'est-à-dire la crainte des difficultés dans l'effort vers le bien (opposée à la force); *d*) *la concupiscence* au sens restreint, c'est-à-dire le désir de satisfaire les sens contrairement au jugement de la raison (opposée à la tempérance).

Fait l'objet de *controverse* la question de savoir si la blessure de la nature consiste exclusivement dans la perte des dons préternaturels ou si la nature humaine a été encore affaiblie intérieurement d'une manière accidentelle. La première opinion, représentée par saint Thomas et la plupart des théologiens, ne considère la blessure de la nature que *relativement*, par comparaison avec l'état originel, tandis que la seconde opinion la considère *absolument* et la juge une dégradation par rapport à l'état de nature pure. D'après la première opinion, l'homme en état de péché originel se trouve, par rapport à l'homme en état de nature pure, comme un homme déshabillé par rapport à un homme simplement nu *(nudatus ad nudum)* d'après la seconde opinion, comme le malade par rapport à l'homme bien portant *(aegrotus ad sanum)*. La première opinion est préférable, attendu que le péché d'Adam ne pouvait produire, ni dans sa propre nature, ni dans la nature de ses descendants, un *habitus* mauvais et ainsi un affaiblissement des forces naturelles (cfr S. Th., I, II, 85, 1). Mais il faut reconnaître que la nature humaine tombée a subi, à la suite d'aberrations individuelles et sociales, une nouvelle dégradation, si bien que, dans sa situation concrète, elle se trouve au-dessous de l'état de nature pure.

§ 25. LE SORT DES ENFANTS MORTS AVEC LE PÉCHÉ ORIGINEL

Les âmes qui sortent de cette vie avec le péché originel sont exclues de la vision béatifique de Dieu. De fide.

Le 2e concile général de Lyon (1274) et le concile de Florence (1438-45) ont déclaré : Illorum animas, qui in actuali mortali peccato vel solo originali decedunt, mox in infernum descendere, poenis tamen disparibus puniendas (D 464, 693).

Ce dogme s'appuie sur les paroles de Notre-Seigneur : « Personne, à moins de renaître de l'eau et de l'Esprit, ne peut entrer dans le royaume de Dieu » (Jean, III, 5).

Extra-sacramentellement la renaissance des enfants, avant l'âge de raison, peut s'opérer par le baptême de sang (cfr les Saints Innocents). D'autres

moyens de remplacement, pour les enfants morts sans baptême, tels que les prières et le désir des parents (baptême de désir par procuration — Cajetan), obtention de l'usage de la raison au moment de la mort, si bien que l'enfant mourant peut se décider pour ou contre Dieu (baptême de désir — H. Klee), souffrances et mort de l'enfant considérée comme quasi-sacrement (baptême de souffrance — H. Schell) sont possibles, mais leur réalité ne peut pas être démontrée par la révélation (cfr D 712).

Les théologiens distinguent, dans les peines de l'enfer, la poena *damni* qui consiste dans la privation de la vue de Dieu, et la poena *sensus*, produite par des moyens externes et qui sera ressentie aussi par les sens, après la résurrection des corps. Tandis que saint Augustin et beaucoup de Pères latins pensent que les enfants morts avec le péché originel doivent aussi subir un poena *sensus*, bien que très douce (mitissima omnium poena; *Enchir.*, XCIII), les Pères grecs (par exemple S. Grégoire de Nazianze, *Or.* XL, 23) et la majorité des théologiens scolastiques et modernes enseignent que ces enfants ne doivent subir que la poena damni. En faveur de cette doctrine, il faut citer cette déclaration du pape Innocent III : Poena originalis peccati est carentia visionis Dei (= poena damni), actualis vero poena peccati est gehennae perpetuae cruciatus (= poena sensus). (D 410). Un état de bonheur naturel est conciliable avec la poena *damni* (cfr S. Thomas, *De malo*, V, 3; *Sent.*, II, d. 33, q. 2, a. 2).

Les théologiens ont coutume d'admettre, pour les enfants morts sans baptême, un lieu de peine particulier qu'ils appellent les limbes *(limbus puerorum)*. Le pape Pie VI prit la défense de cette opinion contre le synode de Pistoie (D 1526).

BIBLIOGRAPHIE : W. STOCKUMS, *Das Los der ohne die Taufe sterbenden Kinder*, Fr 1923. A. C. GIGON, *De limbo puerorum*, Fr/S 1946. W. A. VAN ROO, *Infants dying without Baptism*, Greg 35 (1954), 406-473. A. MICHEL, *Enfants morts sans baptême*, P 1954.

CHAPITRE III

L'angélologie chrétienne

§ 26. EXISTENCE, ORIGINE ET NOMBRE DES ANGES

1. L'existence et l'origine des anges

Dieu a créé du néant, au commencement des temps, des êtres spirituels (les anges). De fide.

L'existence des anges a été niée par les *sadducéens* (*Actes*, XXIII, 8 : Pour les sadducéens, il n'y a ni résurrection, ni ange, ni esprit; les pharisiens au contraire professent l'un et l'autre ») et par les *matérialistes* et les *rationalistes* de tous les temps. Les rationalistes modernes expliquent les anges comme des personnifications des attributs et des activités divins ou bien voient dans la doctrine judéo-chrétienne sur les anges des traces d'un polythéisme originel, ou encore un emprunt aux religions babylonienne et perse.

Le 4e concile du Latran et celui du Vatican ont déclaré : Simul ab initio temporis utramque de nihilo condidit creaturam, *spiritualem* et corporalem, *angelicam* videlicet et mundanam (D 428, 1783). La simultanéité de la création du monde angélique et du monde matériel n'est pas définie (simul peut aussi signifier : ensemble, avec; cfr *Ecclésiastique*, XVIII, 1), mais elle est soutenue par la sententia communis.

La sainte Écriture atteste, dans ses livres les plus anciens déjà, l'*existence* d'anges qui glorifient Dieu et transmettent aux hommes des messages de sa part. Cfr *Genèse*, III, 24; XVI, 7 sqq; XVIII, 2 sqq; XIX, 1 sqq; XXII, 11; XXIV, 7; XXVIII, 12; XXXII, 1. La *création* des anges est attestée indirectement dans l'*Exode* (XX, 11) : « Pendant six jours, Yahvé a fait le ciel et la terre, la mer et tout ce qu'ils contiennent » et directement par l'*Épître aux Colossiens* (I, 16) : « C'est en lui (= le Christ) que tout a été créé aux cieux et sur la terre, le monde visible et l'invisible, Trônes, Seigneuries, Principautés. Dominations » (cfr *Ps.* 148, 2-5).

La tradition est unanime dès le commencement. Les apologistes de la primitive Église évoquent, pour rejeter le reproche d'athéisme, leur foi en l'existence des Anges (S. Justin, *Apol.* I, 6; Athénagore, *Suppl.*, X). La première monographie sur les anges fut composée, vers 500, par le *Pseudo-Denys l'Aréopagite*, sous ce titre : *De la hiérarchie céleste.* Parmi les Pères latins, saint Augustin et saint Grégoire le Grand se sont occupés en détail de la question des anges. La liturgie aussi offre de nombreux témoignages.

La raison naturelle ne peut pas démontrer, de façon absolument convaincante, l'existence des anges, car leur création est un acte libre de Dieu. Mais la gradation des perfections des créatures permet de conclure avec une grande vraisemblance à l'existence d'êtres créés purement spirituels.

2. Le nombre des anges

Le nombre des anges, d'après la sainte Écriture, est très élevé. Il est question de myriades (*Hébreux*, XII, 22), de milliers et de dizaines de mille (Daniel, VII, 10; *Apocalypse*, V, 11) de légions (Matthieu,

XXVI, 53). Les différents noms cités par la Bible indiquent l'existence d'une hiérarchie parmi les anges. Depuis le Pseudo-Denys on compte, en se basant sur les dénominations fournies par les Livres Saints, neuf chœurs angéliques, répartis en trois groupes constituant chacun une hiérarchie : les Séraphins, les Chérubins, les Trônes — les Puissances, les Vertus, les Dominations — les Principautés, les Archanges, les Anges (cfr Isaïe, VI, 2 sqq; *Genèse*, III, 24; *Colossiens*, I, 16; *Éphésiens*, I, 21; III, 10; *Romains*, VIII, 38; Jude, IX, 1; *I Thessaloniciens*, IV, 16).

La répartition du monde angélique en neuf chœurs et la croyance, provenant du néoplatonisme, que les chœurs inférieurs sont illuminés par les chœurs supérieurs, ne sont pas des vérités de foi, mais des opinions théologiques libres. La même remarque vaut pour la distinction entre angeli *assistentes* et angeli *ministrantes*, que les scolastiques fondaient sur Daniel, VII, 10. On rangeait dans le premier groupe les six chœurs supérieurs, et dans le second groupe les trois chœurs inférieurs du Pseudo-Denys. Mais, au témoignage de l'*Apocalypse*, les fonctions d'assistance et de ministère ne s'excluent aucunement (cfr Tobie, XII, 15; Luc, I, 19.26).

D'après l'enseignement de saint Thomas, conforme à sa doctrine du principe d'individuation, les anges se distinguent spécifiquement les uns des autres. Chaque ange forme à lui seul une espèce. D'autres théologiens, par contre, enseignent ou bien que tous les anges ensemble ne forment qu'une espèce (S. Albert le Grand) ou bien que les hiérarchies, ou les chœurs, forment des espèces particulières (école franciscaine, Suarez).

BIBLIOGRAPHIE : A. L. LÉPICIER, *Tractatus de angelis*, P 1909. W. SCHLÖSSINGER, *Die Stellung der Engel in der Schöpfung*, JPhTh 25 (1910-11), 461-485; 27 (1912-13), 81-117. M. DIBELIUS, *Die Geisterwelt im Glauben des Paulus*, G 1909. G. KURZE, *Der Engels - und Teufelsglaube des Apostels Paulus*, Fr 1915. J. MIELL, *Die Engelvorstellungen in der Apokalypse*, 1re partie : *Die Engel um Gott*, Mu 1937. F. ANDRES, *Die Engellehre der griechischen Apologeten des zweiten Jh.*, Pa 1914. ID., *Die Engel - und Dämonenlehre des Klemens von Alexandrien*, RQ 34 (1926), 13-27, 129-140, 307-329. E. SCHNEWEIS, *Angels and Demons according to Lactantius*, Wa 1944. M. PASTORE, *Gli angeli in S. Ambrogio*, R 1949. K. PELZ, *Die Engellehre des hl. Augustinus*, Mr 1913. J. STIGLMAYR, *Die Engellehre des sog. Dionysius Areopagita*, *in Compte rendu du IVe congrès scientifique international des Catholiques*, Fr/S 1898, I, 403-414. L. KURZ, *Gregors des Grossen Lehre von den Engeln*, Ro 1938. J. COLLINS, *The thomistic philosophy of the Angels*, Wa 1947. J. DANIÉLOU, *Les anges et leur mission, d'après les Pères de l'Église*, Chevetogne 1953.

§ 27. LA NATURE DES ANGES

1. Immatérialité de la nature angélique

La nature des anges est spirituelle. De fide.

Le 4e concile du Latran et le concile du Vatican distinguent une création *spirituelle* et une création *corporelle* et précisent que la première est celle d'anges. D 428, 1783 : *spiritualem* et corporalem (creaturam), *angelicam* videlicet et mundanam.

A la différence de la nature humaine, composée d'esprit et de corps, la nature des anges est *purement spirituelle*, c'est-à-dire exempte de toute matérialité.

La sainte Écriture désigne expressément les anges comme des esprits (spiritus, πνεύματα); cfr *III Rois*, XXII, 21; Daniel, III, 86; *Sagesse*, VII, 23; *II Macchabées*, III, 24; Matthieu, VIII, 16; Luc, VI, 19 (G 18); X, 20; XI, 24.26; *Hébreux*, I, 14; *Apocalypse*, I, 4). Saint Paul met en opposition « les esprits du mal », c'est-à-dire les anges déchus, et « la chair et le sang », c'est-à-dire les hommes. *Éphésiens*, VI, 12 : « Car ce n'est pas contre la chair et le sang que nous avons à lutter, mais contre les Principautés, contre les Dominations, contre les Souverains de ce monde de ténèbres, contre les Esprits du mal répandus dans les airs. » Il ressort de ce texte que les anges déchus sont considérés comme des êtres immatériels.

L'Épître de S. Jude, 6-7, semble offrir une difficulté contre l'immatérialité des anges, si les mots « qui ont de la même manière qu'eux pratiqué l'impudicité » (v. 7) se rapportent aux anges nommés dans le verset précédent et non pas aux habitants de Sodome et de Gomorrhe. Si la première interprétation est exacte, il y a, comme au v. 9, une allusion à une tradition largement répandue dans le bas judaïsme et dans les premiers siècles chrétiens, suivant laquelle des anges avaient contracté des relations charnelles avec des femmes (cfr *Genèse*, VI, 2) et avaient été punis par Dieu pour cette raison. L'auteur rappelle à ses lecteurs cette tradition qu'ils connaissaient, pour leur mettre sous les yeux les jugements divins, sans toutefois vouloir donner une indication formelle sur la nature des anges.

Une grande partie des Pères, et parmi eux saint Augustin, sous l'influence des idées stoïciennes et platoniciennes, en s'appuyant sur certains textes de l'Écriture mal compris (*Ps.* 103, 4; *Genèse*, VI, 2; *angélophanies*), ont attribué aux anges une corporalité subtile, éthérée ou semblable au feu, tandis que

d'autres Pères, tels que Eusèbe de Césarée, saint Grégoire de Nazianze, le Pseudo-Denys et saint Grégoire le Grand, ont reconnu la spiritualité pure des anges. *Saint Grégoire le Grand* déclare : « L'ange n'est qu'esprit, l'homme au contraire est esprit et chair » (*Moralia*, IV, 3, 8). Chez les théologiens scolastiques, l'école franciscaine admit également dans les substances créées purement spirituelles une composition de matière et de forme (indéterminée et déterminante), tandis que saint Thomas et son école considéraient les substances purement spirituelles comme de simples formes sans matière (formae subsistentes, ou substantiae separatae) (S. Th., I, 50, 1-2).

2. Immortalité naturelle des anges

Les anges sont par nature immortels. Sententia communis.

De la pure spiritualité de la nature des anges découle leur immortalité. Cfr Luc, XX, 36 : « Ils (les ressuscités) ne peuvent plus mourir, car ils sont pareils aux anges. » Le bonheur des bons anges et la damnation des mauvais anges sont d'une durée éternelle, au témoignage de la révélation. Matthieu, XVIII, 10 : « Je vous le dis, leurs anges, dans les cieux, voient sans cesse la face de mon Père qui est dans les cieux. » Matthieu, XXV, 41 : « Allez-vous-en loin de moi, maudits, au feu éternel, préparé pour le diable et pour ses anges. »

Est inexacte l'opinion, soutenue par *saint Jean Damascène* (*De fide orth.*, II, 3) et quelques scolastiques (Scot, Biel), selon laquelle l'immortalité des anges est un don de la grâce. En réalité, elle est une conséquence nécessaire de leur nature spirituelle (S. Th., I, 50, 5).

3. Intelligence, volonté et puissance des anges

En tant qu'êtres spirituels, les anges possèdent l'intelligence et une volonté libre. La connaissance et la volonté des anges sont, en raison de leur nature purement spirituelle, plus parfaites que la connaissance et la volonté des hommes, mais elles sont, en raison de leur nature finie, essentiellement moins parfaites que la connaissance et la volonté infinies de Dieu. Les anges ne connaissent pas les secrets de Dieu (*I Cor.*, II, 11), ils ne possèdent pas la connaissance des cœurs (*III Rois*, VIII, 39) et ne peuvent pas prévoir avec certitude les actions libres de l'avenir (Isaïe, XLVI, 9); le jour et l'heure du jugement leur sont inconnus (Matthieu, XXIV, 36; Marc, XIII, 32). Leur volonté peut changer.

Conformément à leur nature purement spirituelle, les anges ont un *mode de connaissance* purement spirituel. Comme la perception sensible fait défaut aux anges et qu'ils ne forment pas leurs idées, comme l'homme, par abstraction, Dieu leur a infusé les images de connaissance (*species intelligibiles*), en même temps qu'il leur a communiqué, lors de leur création, la puissance naturelle de connaître (*scientia infusa* ou indita) (cfr S. Th., I, 55, 2). La connaissance naturelle de Dieu chez les anges est une connaissance indirecte, obtenue par la considération des perfections des créatures, surtout de leurs propres perfections (cfr S. Th., I, 56, 3).

La *liberté de la volonté* est la condition préalable au péché des mauvais anges et à leur éternelle condamnation. II Pierre, II, 4 : « Dieu n'a pas épargné les anges coupables. »

Comme les anges, par leur nature, sont élevés au-dessus de toutes les autres créatures, ils possèdent aussi une *puissance* plus haute que les autres créatures. Suivant la *IIe Épître* de S. Pierre (II, 11), les anges sont supérieurs aux hommes en force et en puissance. Toutefois les anges ne possèdent pas la puissance créatrice, qui n'appartient qu'à Dieu, ni la puissance miraculeuse au sens strict.

BIBLIOGRAPHIE : W. SCHLÖSSINGER, *Die Erkenntnis der Engel*, JPhTh 22 (1907-08), 325-349; 23 (1908-09), 45-84, 198-230, 273-315. ID., *Das engelische Wollen, ibidem* 24 (1909-10), 152-244.

§ 28. L'ÉLÉVATION SURNATURELLE ET L'ÉPREUVE DES ANGES

1. Élévation à l'état surnaturel

Dieu a fixé aux anges une fin surnaturelle, la vision directe de Dieu, et les a ornés de la grâce sanctifiante pour l'atteindre. Sententia certa.

a) Pie V a condamné la doctrine de Baïus, affirmant que le bonheur éternel pour les bons anges était la récompense de leurs œuvres naturellement bonnes, et non pas une grâce (D 1003).

Jésus affirme, en mettant en garde contre le scandale : « leurs anges dans les cieux voient sans cesse la face de mon Père » (Matthieu, XVIII, 10; cfr Tobie, XII, 19). Mais la condition préalable indispensable pour obtenir la vision directe de Dieu est la possession de la grâce sanctifiante.

Les Pères attestent l'élévation des anges à l'état de grâce. *Saint Augustin* enseigne que tous les anges, sans exception, ont été ornés de la grâce habituelle pour être bons et sont constamment soutenus par la grâce actuelle pour pouvoir demeurer bons (*De civ. Dei*, XII, 9, 2; *De corrept. et gratia*, c. XI, n. 32). *Saint Jean Damascène* affirme : « Tous les anges ont été créés par le Verbe

et ont été remplis de sainteté par le Saint-Esprit; conformément à leur dignité et à leur rang hiérarchique, ils sont devenus participants à l'illumination et à la grâce » (*De fide orthod.*, II, 3).

b) Relativement au *moment* de leur élévation à l'état de grâce, Pierre Lombard (*Sent.*, II d. 4-5) et l'*école franciscaine* du moyen âge enseignent que les anges ont été créés sans la grâce surnaturelle et qu'ils ont dû se préparer à recevoir la grâce sanctifiante, à l'aide des grâces actuelles. Mais cette grâce sanctifiante n'a été départie qu'aux bons anges. *Saint Thomas*, par contre, enseigne (dans ses derniers ouvrages), à la suite de saint Augustin, que les anges ont été créés en état de grâce sanctifiante : probabilius videtur tenendum et magis dictis sanctorum consonum est, quod fuerunt creati in gratia gratum faciente (S. Th., I, 62, 3). Cfr S. Augustin, *De civ. Dei*, XII, 9, 2 : angelos creavit ... simul eis et condens naturam et largiens gratiam. Le *Catéchisme Romain* (I, 2, 17) suit la doctrine de saint Augustin et de saint Thomas, qui met plus nettement en relief le caractère de leur élévation surnaturelle.

2. Épreuve des anges

Les anges furent soumis à une épreuve morale. Sententia certa relativement aux anges déchus, sententia communis relativement aux bons anges.

Ils se trouvaient tout d'abord *in statu viae* où, par leur libre collaboration avec la grâce, ils devaient mériter la vision béatifique de Dieu *in statu termini*. Les bons anges qui subirent l'épreuve avec succès méritèrent, comme récompense, le bonheur du ciel (Matthieu, XVIII, 10; Tobie, XII, 15; *Hébreux*, XII, 22; *Apocalypse*, V, 11; VII, 11), tandis que les mauvais anges, qui échouèrent dans l'épreuve, méritèrent la damnation éternelle (II Pierre, II, 4; Jude, VI).

Le fait de l'épreuve morale, pour les anges tombés, peut se déduire de l'affirmation de leur chute dans la sainte Écriture (II Pierre, II, 4). Pour les bons anges, il n'y a pas de preuve scripturaire certaine, car leur bonheur n'est pas présenté expressément comme la récompense de leur fidélité. L'opinion, soutenue par de nombreux Pères, d'après laquelle les anges ont été créés dans l'*état de gloire*, est inconciliable, pour les mauvais anges, avec le fait de leur chute. L'opinion soutenue longtemps, puis finalement abandonnée, par saint Augustin, selon laquelle il y aurait eu, dès le commencement, deux catégories d'anges différentes, une catégorie supérieure créée en état de gloire, et donc incapable de pécher, et une catégorie inférieure d'anges capables de commettre le péché, qui devaient mériter par leur fidélité le bonheur parfait, est invraisemblable, car elle implique, dans l'attitude primitive de Dieu à l'égard des anges, une distinction sans aucun fondement (S. Th., I, 62, 4-5).

§ 29. LA CHUTE ET LA CONDAMNATION DES MAUVAIS ANGES

1. La chute

Les mauvais anges (démons) ont été créés bons par Dieu; ils sont devenus mauvais par leur propre faute. De fide.

Le 4e concile du Latran (1215) a déclaré, contre le dualisme gnostico-manichéen : Diabolus enim et alii daemones a Deo quidem natura creati sunt boni, sed ipsi per se facti sunt mali (D 428; cfr D 427).

La sainte Écriture enseigne qu'une partie des anges a échoué dans l'épreuve, a commis un péché grave et que Dieu en punition, les a précipités dans l'enfer. II Pierre, II, 4 : « Dieu n'a pas épargné les anges coupables, mais les a précipités dans l'abîme et livrés aux ténèbres où il les tient en réserve pour le jugement. » Jude, VI : « Il tient en réserve pour le jugement du Grand Jour, éternellement enchaînés dans les ténèbres, les anges qui, n'ayant pas conservé la dignité de leur rang, ont abandonné leur séjour. » Cfr Jean, VIII, 44 : « Il (le diable) n'a pas persévéré dans la vérité. »

Les textes de Luc (X, 18) : « J'ai vu Satan tomber du ciel comme un éclair » et de l'*Apocalypse* (II, 7 sqq) racontant le combat entre saint Michel et ses anges, d'une part, et le dragon et ses anges, d'autre part, se rapportent, d'après le contexte, non pas à la chute des anges au commencement des temps, mais à la défaite de Satan par l'action rédemptrice du Christ (cfr Jean, XII, 31).

Le péché des anges doit, en tout cas, être regardé comme un *péché de pensée*, sans doute un péché d'orgueil, selon saint Augustin et saint Grégoire le Grand, et non pas comme un péché charnel, admis par beaucoup des anciens Pères (S. Justin, Athénagore, Tertullien, Clément d'Alexandrie, S. Ambroise) qui se basaient, avec la tradition juive, sur les relations conjugales, évoquées, *Genèse*, VI, 2 entre les « fils de Dieu » (égalés aux anges) et les filles des hommes. Sans compter que la chute des anges a eu lieu bien avant l'époque indiquée par la *Genèse* (VI, 2), la nature purement spirituelle des anges s'oppose nettement à cette manière de voir. Cfr *Ecclésiastique*, X, 15 : « L'origine de tout péché, c'est l'orgueil. » Les Pères et les théologiens appliquent, au sens typique, à la chute des anges le texte de Jérémie (II, 20) où Israël révolté dit à son Dieu : « Je ne servirai pas », ainsi que la prophétie d'Isaïe (XIV, 12 sqq) sur le roi de Babylone : « Comment es-tu tombé du ciel, étoile brillante, fils de l'aurore (lucifer, qui mane oriebaris)... Tu as dis dans ton cœur : je monterai jusqu'au ciel et je dresserai mon trône au-dessus des étoiles... Je serai l'égal du Très-Haut » (cfr S. Grégoire le Grand, *Moralia*, XXXIV, 21). S. Th., I, 63, 3 : angelus absque omni dubio peccavit appetendo esse ut Deus.

2. La damnation éternelle

Tout comme le bonheur des bons anges est éternel (Matthieu, XVIII, 10), de même le châtiment des mauvais anges sera sans fin. Matthieu, XXV, 41 : « Retirez-vous loin de moi, maudits, dans le feu éternel, préparé pour le diable et pour ses anges. » Cfr Jude, VI : « éternellement enchaînés »; *Apocalypse*, XX, 10 : « Ils seront torturés jour et nuit, éternellement. »

L'opinion d'*Origène* et de certains de ses adhérents (S. Grégoire de Nysse, Didyme d'Alexandrie, Evagre le Pontique) sur la restauration de toutes choses (*ἀποκατάστασις πάντων;* cfr *Actes*, III, 21), suivant laquelle les anges et les hommes condamnés à l'enfer seront pardonnés, après une longue période de purification, et retourneront auprès de Dieu, a été condamnée comme hérétique au synode de Constantinople de 543 (D 211; cfr D 429).

BIBLIOGRAPHIE : M. HAGEN, *Der Teufel im Lichte der Glaubensquellen*, Fr 1899. H. KAUPEL, *Die Dämonen im Alten Testament*, A 1930. G. E. CLOSEN, *Die Sünde der « Söhne Gottes »*, R 1937.

§ 30. L'ACTIVITÉ DES BONS ANGES

1. Leurs rapports avec Dieu

La tâche primaire des bons anges est la glorification et le service de Dieu. Sententia certa.

La sainte Écriture invite les anges à louer Dieu et atteste que, par leurs cantiques de louanges, ils le glorifient en effet. Cfr *Ps.* 102, 20 : « Louez Yahvé, vous tous, ses anges! » (cfr *Ps.* 148, 2; Daniel, III, 58; Isaïe, VI, 3; *Apocalypse*, IV, 8; V, 11; *Hébreux*, I, 6). A la louange divine s'ajoute le service de Dieu. Comme messagers divins, les anges transmettent aux hommes des révélations et des ordres (Cfr Luc, I, 11 sqq; I, 26 sqq; Matthieu, I, 20; Luc, II, 9 sqq; Matthieu, II, 13.19; *Actes*, V, 19; VIII, 26; X, 3 sqq; XII, 7 sqq).

2. Leurs rapports avec les hommes

a) La tâche secondaire des bons anges est la protection des hommes et le souci de leur salut. De fide, d'après l'enseignement général de l'Église.

L'Église célèbre, depuis le XVI[e] siècle, une fête spéciale en l'honneur des saints Anges gardiens. Le Catéchisme Romain (IV, 9, 4) déclare : « La divine Providence a confié aux anges la tâche de protéger la race humaine et d'assister les hommes pris individuellement, pour qu'ils soient à l'abri de tout dommage.

La sainte Écriture indique que tous les anges sont au service des hommes. *Hébreux*, I, 14 : « Ne sont-ils pas tous des esprits destinés à servir, envoyés en mission pour le bien de ceux qui doivent hériter du salut? » Le psaume 90, 11 et 12 dépeint la sollicitude des anges pour les justes (cfr *Genèse*, XXIV, 7; *Exode*, XXIII, 20-23; *Ps.* 33, 8; Judith, XIII, 20; Tobie, V, 27; Daniel, III, 49; VI, 22).

D'après *Origène* (*De princip.* I, *praefat.* 10) « le magistère ecclésiastique enseigne qu'il y a des anges de Dieu et des puissances bonnes qui le servent, pour assurer le salut des hommes » (cfr Origène, *Contra Celsum*, VIII, 34).

b) Chaque fidèle possède, depuis son baptême, son ange gardien particulier. Sententia certa.

D'après l'enseignement général des théologiens, non seulement chaque baptisé, mais tout homme, même infidèle, a, dès sa naissance, son ange gardien particulier. Cette croyance se fonde sur la parole de Notre-Seigneur. Matthieu, XVIII, 10 : « Gardez-vous de mépriser aucun de ces petits, car je vous le dis, leurs anges, dans les cieux, voient sans cesse la face de mon Père. » Cfr *Actes*, XII, 15 : « C'est son (= de saint Pierre) ange. »

Saint Basile enseigne, en se référant à Matthieu, XVIII, 10 : « Chaque fidèle a près de lui un ange comme éducateur et pasteur, pour le conduire dans la vie » (*Adv. Eunomium*, III, 1). Au témoignage de saint Grégoire le Thaumaturge et de saint Jérôme, tout homme a, dès sa naissance, un ange gardien particulier. *Saint Jérôme* remarque, à propos de Matthieu, XVIII, 10 : « Comme elle est grande, la dignité de l'âme (humaine), pour que chacune, dès sa naissance (ab ortu nativitatis) se voie attribuer un ange pour sa protection! » (Cfr S. Grégoire le Thaumaturge, *Discours de remerciement à Origène*, IV. S. Th., I, 113, 1-8).

3. Le culte des anges

Les relations des bons anges avec Dieu et avec les hommes justifient le culte qui leur est rendu. Les déclarations du Concile de Trente sur l'invocation et le culte des saints (D 984 sqq) peuvent s'appliquer aussi aux anges. Le rejet

du culte des anges par saint Paul (*Colossiens*, II, 18) se rapporte à un culte faux et exagéré des hérétiques gnostiques. Saint Justin déjà atteste le culte rendu par l'Église aux anges (*Apol.*, I, 6).

BIBLIOGRAPHIE : W. Schlössinger, *Das Verhältnis der Engel zur sichtbaren Schöpfung*, JPhTh 27 (1912-13), 158-208. Chr. Pesch, *Die hl. Schutzengel*, Fr [2]1925. E. Peterson, *Das Buch von den Engeln*, L 1935. E. Schick, *Die Botschaft der Engel im Neuen Testament*, St [2]1949.

§ 31. L'ACTIVITÉ DES MAUVAIS ANGES

1. Domination du diable sur les hommes

Le diable possède, en raison du péché d'Adam, une certaine domination sur les hommes. De fide.

Le concile de Trente indique, comme suite du péché d'Adam, la captivité sous la puissance du démon (D 788, 793). La Liturgie exprime la croyance de l'Église, dans les cérémonies du baptême.

Le Christ appelle le diable le prince de ce monde (Jean, XII, 31; XIV, 30). Saint Paul le nomme le dieu de ce monde (*II Cor.*, IV, 4). Par la Rédemption, la domination du démon a été vaincue dans son principe. Jean, XII, 31 : « C'est maintenant que le prince de ce monde va être jeté dehors. » *Hébreux*, II, 14 : « Le Christ a pris une nature de chair et de sang », afin d'anéantir par sa mort celui qui avait l'empire de la mort, c'est-à-dire le diable. » (Cfr *Colossiens*, I, 13; II, 15; I Jean, III, 3). Au jugement général, la domination du diable sera complètement et définitivement brisée (cfr II Pierre, II, 4; Jude, VI).

2. Formes de l'activité et de la domination du diable

a) Les esprits mauvais cherchent à nuire aux hommes *moralement*, en les amenant au péché (tentatio *seductionis*). I Pierre, V, 8 : « Soyez sobres et veillez! Car votre adversaire, le diable, tel un lion rugissant, rôde, cherchant qui dévorer » (cfr Matthieu, XIII, 25.39 (L'ivraie); *Éphésiens*, VI, 12). Comme exemples bibliques, citons la chute de nos premiers parents (*Genèse*, III, 1 sqq; *Sagesse*, II, 24; Jean, VIII, 44), le meurtre d'Abel (*Genèse*, IV, 1 sqq; Jean, III, 12), la trahison de Judas (Jean, XIII, 2.27), le reniement de saint Pierre (Luc, XXII, 31), le mensonge d'Ananie (*Actes*, V, 3). La volonté de l'homme n'est pas contrainte au péché par la tentation, mais conserve sa liberté naturelle.

Le mauvais esprit ne peut tenter l'homme au-delà de la mesure où Dieu le permet, dans sa sagesse. Cfr *I Cor.*, X, 13 : « Dieu ne permettra pas que vous soyez tentés au-delà de vos forces. »

b) Les esprits mauvais cherchent aussi à nuire aux hommes *physiquement*, en utilisant des maux physiques *(infestatio)*. (Cfr Tobie, III, 8; Job, I, 12; II, 6; *I Cor.*, V, 5).

c) Un genre particulier d'infestatio diabolique est la *possession* (obsessio, possessio), où l'esprit mauvais prend de force possession du corps humain, si bien que les organes du corps et les puissances inférieures de l'âme, mais non pas les puissances supérieures, sont dominés par lui. La possibilité et la réalité de la possession sont certifiées par le témoignage formel du Christ, qui a lui-même chassé des esprits mauvais (Marc, I, 23 sqq; Matthieu, VIII, 16; VIII, 28 sqq; IX, 32; XII, 22; XVII, 18) et a conféré à ses disciples autorité sur les démons (Matthieu, X, 1.8; Marc, XVI, 17; Luc, X, 17 sqq). Cfr les exorcismes pratiqués par l'Église.

L'explication rationaliste qui prétend que les possédés, mentionnés par la sainte Écriture, n'étaient que des malades de corps et d'âme et que Jésus s'est accommodé à la croyance du peuple juif relative aux démons, est inconciliable avec la dignité de la parole de Dieu et avec la véracité et la sainteté du Fils de Dieu.

Dans la constatation d'influences démoniaques il faut se garder tout autant d'une crédulité dépourvue de sens critique que de l'incroyance rationaliste. Comme l'*infestatio* de maux physiques est une forme exceptionnelle de l'action diabolique, il faut d'abord examiner si elle ne peut pas s'expliquer par le jeu de forces naturelles. Le penchant exagéré à voir, dans tous les phénomènes un peu extraordinaires, des interventions du démon a abouti, vers la fin du moyen âge, aux lamentables procès de sorcellerie.

Une opinion, soutenue par plusieurs auteurs de l'époque patristique (Pasteur d'Hermas, Origène, S. Grégoire de Nysse, Cassien), ou de la scolastique (Pierre Lombard, *Sent.*, II, 11, 1) et par quelques théologiens plus récents (Suarez, Scheeben) prétend qu'à chaque homme, dès sa naissance, est attribué un mauvais ange, pour le pousser constamment au mal (contrepartie de l'ange gardien); cette opinion manque de base suffisante dans les sources de la foi et est difficilement conciliable avec la bonté et la miséricorde de Dieu. Les textes scripturaires cités habituellement (Jean, XIII, 12; *Ps.* 108, 6; Zacharie, III, 1; Job, 1-2; *II Cor.*, XII, 7) ne sont pas probants.

BIBLIOGRAPHIE : L. Bremond, *Le diable*, P 1924. S. Weber, *De singulorum hominum daemone impugnatore*, R 1938. A. Rodewyck, *Die Beurteilung der Besessenheit* ZkTh 72 (1950), 460-480.

LIVRE III

Le Rédempteur

PREMIÈRE PARTIE

LA PERSONNE DU RÉDEMPTEUR

BIBLIOGRAPHIE : A. REATZ, *Jesus-Christus. Sein Leben, seine Lehre und sein Werk*, Fr 1925. B. BARTMANN, *Jesus-Christus, unser Heiland und König*, Pa 1926. LAGRANGE, *L'Évangile de Jésus-Christ*, P 1928. LEPIN, *Le Christ Jésus*, P 1929. K. ADAM, *Jésus le Christ*, Mulhouse 1939. L. KÖSTERS, *Unser Christusglaube*, Fr 1937. LEBRETON, *La vie et l'enseignement de N.-S.* P 1932. L. DE GRANDMAISON, *Jésus-Christ. Sa personne, son message, ses preuves*, P 1936. BARDY, *Le Sauveur*, P 1937. P. GALTIER, *De Incarnatione ac Redemptione*, P 1947. A. D'ALÈS, *De Verbo incarnato*, P 1930. K. ADAM, *Der Christus des Glaubens*, D 1954. M. RACKL, *Die Christologie des hl. Ignatius von Antiochien*, Fr 1906. E. WEIGL, *Untzersuchungen zur Christologie des hl. Athanasius*, Pa 1914. ID., *Christologie vom Tode des Athanasius bis zum Ausbruch des Nestorianischen Streites* (373-429), Lu 1925. G. LENZ, *Jesus-Christus nach der Lehre des hl. Gregor von Nyssa*, Tr 1925. J. H. JUZECK, *Die Christologie des hl. Johannes Chrysostomus*, Br 1912. A SCHMID, *Die Christologie Isidors von Pelusium*, Fr/S 1948. A. REHRMANN, *Die Christologie des hl. Cyrillus von Alexandrien*, Hi 1902. A. BERTRAM, *Theodoreti episcopi Cyrenensis doctrina christologica*, Hi 1902. 1883. H. STRAUBINGER, *Die Christologie des hl. Maximus Confessor*, Bo 1906. K. SCHWERDT, *Studien zur Lehre des hl. Ambrosius von der Person Christi*, Bückeburg 1937. O. SCHEEL, *Die Anschauung Augustins über Christi Person und Werk*, T 1901. Ph. KUHN, *Die Christologie Leos des Grossen*, Wü 1894. B. NISTERS, *Die Christologie des hl. Fulgentius von Ruspe*, Mr 1930. E. POPPENBERG, *Die Christologie des Hugo von St. Victor*, Hiltrup 1937. F. ANDERS, *Die Christologie des Robert von Melun*, Pa 1927. J. GÜNSTER, *Die Christologie des Gerhoh von Reichersberg*, C 1940. R. F. STUDENY, *John of Cornwall an opponent of nihilianism*, Moedling b. Wien 1939. O. BALTZER, *Beiträge zur Geschichte des christologischen Dogmas im 11 und 12 Jh.*, L 1898. F. HABERL, *Die Incarnationslehre des hl. Albertus Magnus*, Fr 1939. I. BACKES, *Die Christologie des hl. Thomas von Aquin und die griechoschen Väter*, Pa 1931. F. RICHELDI, *La cristologia di Egidio Romano*, Modena 1938. P. BAYERSCHMIDT, *Die Seins - und Formmetaphysik des Heinrich von Gent in ihrer Anwendung auf die Christologie*, Mr 1941. F. M. BRAUN, *Jesus-Christus in Geschichte und Kritik*, Lu 1950. J. R. GEISELMANN, *Jesus der Christus*, St 1951. F. CEUPPENS, *De Incarnatione (Theologia biblica, III)* Tu-R 1950. M. J. NICOLAS, *La doctrine christologique de saint Léon le Grand*, RTh 51 (1951), 609-660. M. B. BERTAGNA, *Christologia S. Bernardini Senensis*, R 1949, H. DE RIEDMATTEN, *Les actes du procès de Paul de Samosate, Étude sur la christologie du IIIe au IVe siècle*, Fr/S 1952. L. LIÉBAERT, *La doctrine christologique de saint Cyrille d'Alexandrie avant la querelle nestorienne*, Lille 1951. A. M. LANDGRAF, *Dogmengeschaichte der Frühscholastik - Die Lehre von Christus*, tome I, Ra 1953.

ÉTUDE PRÉLIMINAIRE

§ 1. L'EXISTENCE HISTORIQUE DE JÉSUS-CHRIST

L'existence historique de Jésus est niée par la critique radicale des évangiles de la théologie libérale protestante (Bruno Bauer, Albert Kalthoff, Arthur Drews, etc.),

L'existence historique de Jésus est attestée de façon certaine non seulement par les écrivains chrétiens, mais aussi par des auteurs non-chrétiens, qui ne sauraient être soupçonnés de falsification.

1. Écrivains païens

a) *Tacite* rapporte dans ses Annales (vers 116) la cruelle persécution des chrétiens de Rome par l'empereur Néron et fait cette remarque sur le fondateur de la religion chrétienne : Auctor nominis ejus Christus Tiberio imperitante per procuratorem Pontium Pilatum supplicio adfectus erat (*Annales*, xv, 44).

b) *Suétone* raconte (vers 120) que l'empereur Claude expulsa de Rome les Juifs, qui fomentaient constamment des troubles sur les intrigues d'un Chrestus : Judaeos impulsore Chresto assidue tumultuantes Roma expulit (*Vita Claudii*, xxv, 4). A la base de ce témoignage déformé se trouve un noyau historique, le fait que dans la communauté juive de Rome s'étaient élevées de violentes discussions au sujet du Christ (cfr *Actes*, xviii, 2).

c) *Pline le Jeune*, gouverneur de Bithynie, écrit (111-113) dans une lettre à l'empereur Trajan, que les chrétiens « se rassemblent à jour fixe, avant le lever du soleil et chantent une hymne au Christ comme à un dieu : » stato die ante lucem convenire carmenque Christo quasi deo dicere (*Lettres*, x, 96).

d) Le Syrien *Mara Bar Serapion*, adhérent de la philosophie stoïcienne, écrit dans une lettre à son fils Sérapion au sujet de Jésus : « Quel profit les Juifs ont-ils tiré de l'exécution de leur sage monarque, attendu que, dès cette époque, ils furent privés de leur royaume ?... Les Juifs furent mis à mort et bannis de leur pays, ils vivent dispersés un peu partout... Leur sage roi n'est pas mort, à cause des nouvelles lois qu'il a données. » Cette lettre a été écrite après 70; le *terminus ad quem* est toutefois incertain (IIe au IVe siècle).

2. Écrivains juifs

a) L'écrivain juif *Flavius Josèphe* rappelle, dans ses Antiquités (achevées en 93-94), que le grand prêtre Anan « traduisit devant un sanhédrin Jacques, frère de Jésus appelé le Christ, et certains autres, en les accusant d'avoir

transgressé la loi, et il les fit lapider » (*Antiquités*, xx, 9, 1). Un autre passage, dont l'authenticité est toutefois fortement mise en doute, est encore plus explicite : « Vers le même temps vint Jésus, homme sage, si toutefois il faut l'appeler un homme. Car il était un faiseur de miracles et le maître des hommes qui reçoivent avec joie la vérité. Et il attira à lui beaucoup de Juifs et beaucoup de Grecs. C'était le Christ (ὁ Χριστός οὗτος ἦν). Et, lorsque, sur la dénonciation de nos premiers citoyens, Pilate l'eut condamné à la crucifixion, ceux qui l'avaient d'abord chéri ne cessèrent pas de le faire, car il leur apparut trois jours après, ressuscité, alors que les prophètes de Dieu avaient annoncé cela et mille autres merveilles à son sujet. Et le groupe appelé d'après son nom celui des chrétiens n'a pas encore disparu » (*Antiquités*, xviii, 3, 3). Apparemment il y a, à la base de ce passage, un noyau authentique, mais remanié par une main chrétienne.

La version, en vieux-slavon, de l'ouvrage de Josèphe *La guerre juive* contient un témoignage sur le Christ en partie semblable; mais ce passage manque dans le texte grec et dans la version latine. Il semble qu'il s'agisse d'une addition postérieure et légendaire. On doit regarder comme entièrement gratuite la théorie de *Robert Eisler*, basée sur ce passage, d'après laquelle Jésus aurait été le chef d'un mouvement national révolutionnaire et aurait été à ce titre exécuté par l'autorité romaine.

b) Les quelques allusions à la personne de Jésus que l'on rencontre dans le *Talmud* supposent son existence historique. Le judaïsme a haineusement défiguré l'image du Christ, en le présentant comme le fils d'une femme adultère et comme le fondateur d'une secte impie; mais il n'a jamais douté de son historicité (cfr *les traités du Talmud Synedrin*, f. 43 a; f. 67 a. S. Justin, *Dialogue*, xvii, 108).

BIBLIOGRAPHIE : J. B. Aufhauser, *Antike Jesus-Zeugnisse*, Bo 1925. F. Meffert, *Die geschichtliche Existenz Christi*, M. Gladbach 1921. O. Graber, *Im Kampf um Christus. Uberprüfung der Angriffe A. Drews gegen die geschichtliche Existenz Jesu*, Gr 1927. Au sujet du texte vieux-slavon cfr H. Dieckmann, Schol 2 (1927), 277-279; R. Draguet, *Le juif Josèphe, témoin du Christ?* RHE 26 (1930), 833-879. M. Goldstein, *Jesus in the Jewish Tradition*, NY 1950.

PREMIÈRE SECTION

Les deux natures dans le Christ et leur mode d'union

CHAPITRE PREMIER

La vraie divinité du Christ

§ 2. LE DOGME DE LA VRAIE DIVINITÉ DU CHRIST ET SES ADVERSAIRES

1. Le dogme

Jésus-Christ est vrai Dieu et Fils de Dieu par essence. De fide.

La foi de l'Église en la divinité et en la filiation divine de Jésus-Christ est exprimée dans tous les symboles. Cfr le symbole *Quicumque* : Est ergo fides recta, ut credamus et confiteamur, quia Dominus noster Jesus-Christus, Dei Filius, Deus et homo est. Deus est ex substantia Patris ante saecula genitus, et homo est ex substantia matris in saeculo natus, perfectus Deus, perfectus homo (D 40; cfr D 54, 86, 148, 214, 290). Le dogme affirme que Jésus-Christ possède la nature divine avec toutes ses perfections infinies, en raison de son éternelle génération de Dieu le Père.

2. Les hérésies

La véritable divinité du Christ fut niée, dans l'antiquité chrétienne, par *Cérinthe*, les *Ébionites*, les *Monarchiens dynamistiques* ou *adoptianistes* et les *Ariens*; elle le fut également, dans les temps modernes, par les *Sociniens* et les *rationalistes* du siècle des lumières; elle l'est aussi par la *théologie libérale protestante* actuelle (cfr Livre I, *la Sainte Trinité*, § 1).

Contrairement au rationalisme ancien, la théologie libérale protestante moderne a conservé au Christ les appellations bibliques de « Dieu » et « Fils de Dieu », mais interprétées au sens rationaliste. D'après elle, le Christ n'est pas Fils de Dieu au sens métaphysique, mais seulement au sens *moral*, parce que, chez lui, la conviction que Dieu est notre Père était développée d'une manière unique. Le Christ est le Sauveur du monde, parce qu'il a communiqué aux hommes cette connaissance unique de Dieu qu'il vivait lui-même

et leur a révélé Dieu comme le Père miséricordieux. Comme le Christ n'est pas vrai Dieu, il n'est pas non plus l'objet, mais seulement le sujet de la religion. *Harnack* déclare : « Ce n'est pas le Fils, mais le Père seul qui appartient à l'évangile, tel que Jésus l'a prêché... La phrase : « Je suis le Fils de Dieu », n'a pas été intercalée par Jésus lui-même dans son évangile, et celui qui l'insère comme une phrase à côté des autres ajoute quelque chose à l'évangile » (*Essence du christianisme*, p. 91).

Les tenants de la théologie libérale qui s'adonnent à l'*histoire des religions* reconnaissent que les qualificatifs de Dieu et de Fils de Dieu dans la sainte Écriture doivent s'entendre au sens propre. Mais ils les expliquent comme des titres empruntés aux concepts religieux du paganisme.

A la suite de la théologie libérale le *modernisme* (A. Loisy) a abandonné la divinité du Christ. Il distingue entre le Jésus de l'histoire, qui est simplement un homme, et le Christ de la foi idéalisé par la piété chrétienne et devenu, sous l'influence de concepts païens, un être divin (cfr D 2027-31.)

BIBLIOGRAPHIE : *Jesus-Christus, apologetische Vorträge*, Fr [2]1911, 170 sqq (K. BRAIG), 345 sqq (G. ESSER). J. BESSMER, *Philosophie und Theologie des Modernismus*, Fr 1912. B. BARTMANN, *Reformkatholizismus?* Pa 1938.

§ 3. LE TÉMOIGNAGE DE L'ANCIEN TESTAMENT

L'Ancien Testament ne contient que des indications sur la vraie divinité et la filiation divine du futur Messie. Les prophéties messianiques dépeignent le futur Sauveur comme un prophète (*Deutéronome*, XVIII, 15.18), comme un prêtre (*Ps.* 109, 4), comme un pasteur (Ézéchiel, XXXIV, 23), comme un roi et un souverain (*Ps.* 2; 44; 109; Zacharie, IX, 9), comme le serviteur de Dieu souffrant (Isaïe, LIII) et le désignent comme le Fils de Dieu : « Yahvé m'a dit : Tu es mon Fils, je t'ai engendré aujourd'hui » (*Ps.* II, 7; cfr 109, 3). Si le titre de « Fils de Dieu », dans le monothéisme rigide de l'Ancienne Alliance, n'a été compris qu'au sens moral et figuré, on peut cependant, à la lumière de la révélation du Nouveau Testament, y trouver exprimée la génération éternelle du Fils issu du Père (cfr *Hébreux*, I, 5).

La dignité divine du Messie est insinuée par les appellations suivantes : *Emmanuel* = Dieu avec nous (Isaïe, VII, 14; VIII, 8). Conseiller admirable, *Dieu*, Fort, Père à jamais, Prince de la paix (Isaïe, IX, 6). Le futur Messie se voit décerner l'attribut de l'éternité; toutefois il faut noter que l'expression biblique d'éternité ne désigne souvent qu'un assez long espace de temps. Cfr Michée, V, 2 : « Son

origine est depuis le commencement, depuis les jours de l'éternité » (a diebus aeternitatis). Daniel, VII, 14 : « Sa domination est une domination éternelle qui ne passe pas, son royaume (un royaume éternel) qui ne sera pas détruit. »

BIBLIOGRAPHIE : A. SCHULTE, *Die messianischen Weissagungen des Alten Testaments*, Pa 1908. L. DÜRR, *Ursprung und Aufbau der israelitisch-jüdischen Heilandserwartung*, B 1925. F. CEUPPENS, *De prophetiis messianicis in Vetere Testamento*, R 1935. P. HEINISCH, *Theologie des Alten Testamentes*, Bo 1940, 299 sqq.

§ 4. LE TÉMOIGNAGE DES ÉVANGILES SYNOPTIQUES

A. Le témoignage du Père céleste

Lors du baptême de Jésus dans le Jourdain, se fit entendre une voix du ciel qui disait : « Tu es mon Fils bien-aimé, en toi j'ai mis ma complaisance » (Matthieu, III, 17; Marc, I, 11; Luc, III, 22; cfr Jean, I, 34). Lors de la Transfiguration sur le Thabor, une voix déclara dans la nuée : « Celui-ci est mon Fils bien-aimé (en qui j'ai mis ma complaisance; Matthieu), écoutez-le » (Matthieu, XVII, 5; Marc, IX, 7; Luc, IX, 35; cfr II Pierre, I, 17).

A son baptême, le Christ est introduit dans son ministère messianique par son Père céleste et proclamé Fils de Dieu dans une solennelle révélation, devant Jean-Baptiste et le peuple. Lors de la Transfiguration sur le Thabor, cette attestation divine est répétée devant les apôtres les plus marquants. L'appellation « Fils de Dieu », au singulier, n'est utilisée dans le Nouveau Testament que pour le Christ. L'expression biblique « fils bien-aimé » est équivalente à celle de « fils unique » (Cfr *Genèse*, XXII, 2.12.16 suivant M et G; Marc, XII, 6). Cette appellation désigne, non pas le rapport *officiel* de Jésus avec Dieu, mais son rapport *personnel*. Ce n'est pas en tant que Messie que Jésus est le Fils bien-aimé de Dieu; mais c'est parce qu'il est le Fils de Dieu, que Dieu a mis en lui sa complaisance, c'est-à-dire l'a choisi pour Messie » (J. Schmid, *Das Evangelium nach Markus*, Ra ²1950, 19).

B. Le propre témoignage de Jésus

1. Son élévation au-dessus de toutes les créatures

Jésus se sait élevé au-dessus de toutes les créatures, humaines et angéliques.

Il surpasse les prophètes et les rois de l'Ancien Testament, Jonas et Salomon (Matthieu, XII, 41; Luc, XI, 31), Moïse et Élie (Matthieu, XVII, 3; Marc, IX, 4; Luc, IX, 30), David qui le regarde comme son Seigneur (Matthieu, XII, 43 sqq; Marc, XII, 36; Luc, XX, 42 sqq). Il est si grand que le plus petit dans le royaume de Dieu, fondé par lui, sera plus grand que Jean-Baptiste qui était pourtant le plus grand parmi les hommes nés jusqu'alors (Matthieu, XI, 11; Luc, VII, 28).

Les *anges* sont ses serviteurs. Des anges arrivent et le servent (Matthieu, IV, 11; Marc, I, 13; Luc, IV, 13); il n'a qu'à prier son Père et il lui enverra plus de douze légions d'anges (Matthieu, XXVI, 53). Des anges l'accompagneront à son retour (Matthieu, XVI, 27; Marc, VIII, 28; Luc, IX, 26; Matthieu, XXV, 31); il les enverra pour rassembler les pécheurs et les justes en vue du jugement (Matthieu, XIII, 41; XXIV, 31; Marc, XIII, 27). Comme Fils, il est au-dessus des hommes et des anges (Matthieu, XXIV, 36; Marc, XIII, 32).

2. Son égalité avec Dieu

Jésus affirme de lui-même ce qui est dit de Yahvé dans l'Ancien Testament et ainsi se présente comme l'égal de Dieu.

Comme Yahvé, il envoie des prophètes, des sages et des scribes (Matthieu, XXIII, 34; Luc, XI, 49) et leur promet son assistance (Luc, XXI, 15; Cfr *Exode*, IV, 15). Comme Yahvé, il est le maître de la Loi : par sa propre puissance il complète et modifie des dispositions de la Loi mosaïque (Matthieu, V, 21 sqq); il est aussi le maître du sabbat (Matthieu, XII, 8; Marc, II, 28; Luc, VI, 5). Comme Yahvé, il fait alliance avec les hommes (Matthieu, XXVI, 28; Marc, XIV, 24; Luc, XXII, 20). De même qu'Israël est la communauté de Yahvé, ses disciples sont sa communauté (Matthieu, XVI, 18).

3. Ses exigences divines

Jésus exige de ses disciples ce que Dieu seul peut exiger des hommes : la foi en sa personne et le plus haut degré d'amour. Il blâme le manque de foi en Israël et loue la foi des peuples païens (Matthieu, VIII, 10; Luc, VII, 9), il récompense la foi et met en garde contre le manque de foi (Matthieu, IX, 2.22.29; XV, 28; XVI, 8; XVII, 20; XXI, 21). La foi exigée par Jésus se rapporte à sa propre personne; il veut être lui-même le sujet et l'objet de la foi. Cfr Luc, IX, 26 : « Celui qui rougit de moi et de mes paroles, de celui-là le Fils de l'homme aussi rougira, quand il viendra dans sa gloire et dans celle du Père et des saints anges. » Matthieu, XI, 6 : « Heureux celui pour qui je ne serai pas occasion de scandale! »

Jésus demande à ses disciples un *amour* qui dépasse tout amour créé. Matthieu, X, 37 : « Celui qui aime son père ou sa mère plus que moi, n'est pas digne de moi. » Il va si loin qu'il réclame le sacrifice de la vie pour lui.

Matthieu, x, 39; Luc, xvii, 33 : « Celui qui perd sa vie à cause de moi la trouvera. »

Jésus accepte un *culte religieux*, en admettant qu'on se prosterne à ses pieds (proskynésis), geste qui, d'après la conception juive et chrétienne (cfr Esther, xiii, 12 sqq; *Actes*, x, 26; *Apocalypse*, xix, 10; xii, 9), revient seulement au vrai Dieu (cfr Matthieu, xv, 25; viii, 2; ix, 18; xiv, 33; xxviii, 9.17).

4. La conscience de sa puissance

Jésus est rempli d'une conscience surhumaine de sa puissance. Cfr Matthieu, xxviii, 18 : « Toute puissance m'a été donnée au ciel et sur la terre. »

Il confirme la puissance qui est de façon permanente en lui par de nombreux *miracles* et donne aussi à ses apôtres le pouvoir d'opérer des miracles en son nom, c'est-à-dire, par son ordre et par sa puissance (Matthieu, x, 1.8; Marc, iii, 15; vi, 13; Luc, ix, 1).

Jésus revendique aussi pour lui-même *le pouvoir*, qui n'appartient qu'à Dieu, *de remettre les péchés* (Matthieu, ix, 2; Marc, ii, 5; Luc, v, 20; vii, 48) et prouve son autorité par un miracle (Matthieu, ix, 6). Il transmet aussi à ses apôtres son pouvoir de pardonner les péchés (Matthieu, xvi, 19; xviii, 18; Jean, xx, 23). Dans le sacrifice de sa vie il voit un moyen d'expiation suffisant pour remettre les péchés de toute l'humanité (Matthieu, xx, 28; xxvi, 28).

Jésus revendique aussi la charge de *Juge universel* que, suivant l'Ancien Testament, Yahvé exercera personnellement (cfr *Ps.* xlix, 1-6; xcv, 12; xcvii, 9; Zacharie, xiv, 5). Matthieu, xvi, 27 : « Le Fils de l'homme doit venir dans la gloire de son Père avec ses anges, et alors il rendra à chacun selon ses œuvres. » Le jugement portera sur chaque parole inutile (Matthieu, x, 36). Sa sentence est définitive et exécutée immédiatement. Matthieu, xxv, 46 : « Et ils s'en iront, ceux-ci au châtiment éternel et les justes à la vie éternelle. » L'exercice du jugement universel suppose une science et une puissance surhumaines.

5. La conscience de sa filiation divine

a) Jésus revendique sa filiation divine

Jésus distingue nettement sa filiation divine de celle de ses apôtres. Quand il parle de ses relations avec son Père céleste, il dit « mon Père ». Quand il parle des rapports de ses apôtres avec le Père céleste, il dit « votre Père » ou « ton Père ». En aucun cas il ne se joint à eux par la formule « notre Père », même pas dans les déclarations où il parle à la fois de lui-même et de ses apôtres. (Cfr Matthieu, xxv, 34; xxvi, 29; Luc, ii, 49; xxiv, 49; Jean, xx, 17. « Le « Notre Père » n'est pas sa prière à lui, mais celle de ses disciples (Matthieu, vi, 9).

b) La première révélation de la filiation divine de Jésus dans le Temple

La première révélation que nous connaissions de la conscience de la filiation divine de Jésus eut lieu lors de son recouvrement au Temple, quand il avait douze ans. A la question, chargée de reproche, de sa mère : « Mon enfant, pourquoi nous as-tu fait cela? Vois! ton père et moi, nous te cherchions, angoissés. Il leur répondit : Pourquoi me cherchiez-vous? Ne saviez-vous pas que je me dois aux affaires de mon Père? » (Luc, ii, 49).

Tandis que sa mère fait valoir ses droits maternels naturels, Jésus invoque ses relations filiales avec le Père céleste et les hautes obligations qui en découlent. Sa filiation humaine doit céder le pas à sa filiation divine. L'antithèse exige que la seconde soit prise au sens physique, comme la première.

c) Le passage dit johannique dans les Synoptiques

Ce passage (Matthieu, xi, 27; Luc, x, 22) permet de jeter un regard plus profond dans la conscience qu'avait Jésus de sa filiation divine et dans ses rapports avec son Père : « Tout m'a été remis par mon Père, et nul ne connaît le Fils si ce n'est le Père, comme nul ne connaît le Père si ce n'est le Fils et celui à qui le Fils veut bien le révéler. » Toutes les tentatives pour établir que ce texte, dans sa totalité ou en partie, n'est pas authentique échouent devant la tradition manuscrite certaine et les attestations patristiques (S. Justin, S. Irénée, Tertullien).

Jésus a conscience d'avoir reçu du Père la plénitude de la révélation et la plénitude de la puissance divine pour l'exécution de sa mission (1er membre). En se montrant ainsi supérieur à tous les prophètes de l'Ancien Testament, Jésus révèle la particularité de son être en exposant ses relations avec Dieu le Père (2e membre). Par ces mots « Nul ne connaît le Fils si ce n'est le Père », Jésus affirme que son être seul peut épuiser la connaissance divine infinie du Père. Par ces mots « Nul ne connaît le Père si ce n'est le Fils », Jésus affirme que sa connaissance est si parfaite qu'elle seule est capable de saisir l'être infini divin du Père. Jésus met ainsi en égalité sa connaissance avec la connaissance divine du Père. Mais, par la révélation du Fils, d'autres aussi peuvent parvenir à la connaissance du Père (3e membre). Le Fils n'est donc

pas lié, comme un envoyé ordinaire de Dieu, à sa mission, mais il fait part de sa connaissance à qui il veut. — Ce passage ne trouve une explication suffisante que si l'on admet que Jésus possède l'essence divine en commun avec le Père.

d) *La conscience de sa filiation divine et de son titre de Messie devant le sanhédrin*

Enfin Jésus a attesté solennellement sa messianité et sa filiation divine devant le sanhédrin, le tribunal suprême du judaïsme. A la question du grand-prêtre Caïphe, qui le présidait : « Je t'adjure, de par le Dieu vivant, de nous dire si tu es le Messie, le Fils de Dieu » (Matthieu, XXVI, 63). Jésus répondit d'une voix claire et décidée : « Tu l'as dit » (Matthieu, XXVI, 64), « Je le suis » (Marc, XIV, 62).

En prononçant ces paroles, Jésus a voulu se désigner, non pas comme un Messie purement humain, au sens judéo-théocratique, mais comme un Messie-Dieu et Fils de Dieu par essence; en effet il ajouta : « Je vous le déclare, à l'avenir vous verrez le Fils de l'homme siéger à la droite de la Puissance (= Dieu) et venir sur les nuées du ciel » (cfr *Ps.* 109, 1; Daniel, VII, 13). Les membres du sanhédrin virent dans l'affirmation de Jésus un blasphème méritant la mort. Mais, d'après le point de vue juif général, il n'y avait point de blasphème à revendiquer simplement le titre de Messie, mais seulement dans le fait, pour une créature, de se proclamer l'égale de Dieu (cfr Jean, XIX, 7).

e) *La parabole des vignerons homicides*

Les attestations de Jésus sur lui-même projettent leur lumière sur la parabole des vignerons homicides où Jésus, devant sa mort prochaine, dit nettement de lui-même : « Il lui (le maître de la vigne) restait encore quelqu'un, son fils bien-aimé. Il le leur envoya en dernier. Ils auront, pensait-il, des égards pour mon fils. Mais ces vignerons se dirent entre eux : Voici l'héritier, allons-y! tuons-le et l'héritage sera pour nous. Et ils le saisirent, le tuèrent et le jetèrent hors de la vigne » (Marc, XII, 6-8).

Tandis que les prophètes de l'Ancien Testament prennent, dans cette parabole, le rôle de serviteurs, Jésus apparaît comme le fils unique et bien-aimé du maître de la vigne et comme son seul héritier légitime. Il y a là une claire allusion à la réelle filiation divine de Jésus.

Le propre témoignage de Jésus est appuyé et renforcé par des miracles et des prophéties, par la sainteté de sa vie, la sublimité de sa doctrine et par le fait qu'il est allé à la mort pour confirmer son attestation.

BIBLIOGRAPHIE : B. BARTMANN, *Das Himmelreich und sein König*, Pa 1904. A. SEITZ, *Das Evangelium vom Gottessohn*, Fr 1908. F. TILLMANN, *Das Selbstbewusstsein des Gottessohnes*, Mr ^{2}1921. H. FELDER, *Jesus-Christus, Apologie seiner Messianität und Gottheit*, Pa ^{3}1923/24. H. SCHUMACHER, *Die Selbstoffenbarung Jesu bei Matthäus*, XI, 27, Fr 1912. LAGRANGE, *Évangile selon saint Matthieu*, P ^{5}1929. ID., *Évangile selon saint Marc*, P ^{5}1929. ID., *Évangile selon saint Luc*, P ^{4}1927. BUZY, *Évangile selon saint Matthieu*, P 1935. PIROT, *Évangile selon saint Marc*, P 1935. MARCHAL, *Évangile selon saint Luc*, P 1935.

§ 5. LE TÉMOIGNAGE DE L'ÉVANGILE SELON SAINT JEAN

A. Le témoignage de l'évangéliste

L'évangile de saint Jean, comme l'évangéliste lui-même l'assure, a été écrit dans le but de prouver la messianité et la filiation divine de Jésus : « Ceci a été écrit, pour que vous croyiez que Jésus est le Messie, le Fils de Dieu et qu'en croyant vous ayez la vie en son nom » (Jean, XX, 31).

Saint Jean a en vue la filiation divine du Christ, c'est ce qui ressort sans aucun doute de son *prologue* où il expose l'importance de la personne et de l'œuvre de Jésus. Ce prologue commence par la description du Logos préexistant, de toute éternité, constituant une personne indépendante à côté de Dieu et étant Dieu lui-même, par qui existent toutes les choses extra-divines, qui est la source de la vie éternelle et illumine spirituellement les hommes par sa révélation. Le Logos est avec Dieu dans une relation filiale. Il est appelé « Fils unique du Père » (*μονογενὴς παρὰ πατρός*; I, 14) et Dieu unique (*μονογενὴς Θεός*; I, 18). Le Logos existant de toute éternité est entré dans le monde, au cours des temps, en « se faisant chair » (I, 14) pour apporter à l'humanité grâce et vérité. Le Logos fait chair est identique au Christ de l'histoire.

Dans une réflexion postérieure, l'évangéliste appelle de nouveau Jésus « Fils unique de Dieu » (*ὁ μονογενὴς υἱὸς τοῦ Θεοῦ*; III, 16.18).

B. Le propre témoignage de Jésus dans S. Jean

1. Filiation divine de Jésus

Plus fréquemment encore que chez les Synoptiques, Jésus, dans l'évangile selon saint Jean, appelle Dieu son Père ou bien le désigne

comme le Père et se désigne lui-même comme le Fils. Il distingue expressément sa filiation divine de celle de ses apôtres : « Va trouver mes frères et dis-leur que je monte vers mon Père et votre Père, vers mon Dieu et votre Dieu » (xx, 17).

2. Préexistence auprès de Dieu

Jésus atteste qu'il a été envoyé par le Père (v, 23.37; vi, 38.44; vii, 28.33), qu'il est venu du ciel » (iii, 13; vi, 38.51) ou « d'en haut » (viii, 23; cfr iii, 31), qu'il est sorti de Dieu ou du Père (viii, 42; xvi, 27). Jésus exprime ainsi sa préexistence auprès de Dieu. Puisqu'il définit ses relations avec Dieu comme une filiation, il convient d'admettre que sa préexistence est éternelle.

3. Son égalité avec Dieu

a) A l'occasion de la guérison de l'infirme malade depuis 38 ans (v, 1 sqq) Jésus a révélé avec une insistance particulière sa divinité et sa filiation divine (v, 17-30). Il repousse l'accusation d'avoir violé le sabbat, en déclarant : « Mon Père ne cesse d'agir et moi aussi j'agis » (17). Jésus revendique ainsi pour son action la pleine égalité avec l'activité du Père. De même que le repos sabbatique n'empêche pas Dieu d'exercer la conservation et le gouvernement du monde, de même le commandement du sabbat ne l'empêche pas non plus d'accomplir une guérison miraculeuse. Les pharisiens constatent que Jésus affirme son égalité d'essence avec Dieu et sa filiation divine : « Sur quoi les Juifs n'en cherchaient que davantage à le faire mourir, car non seulement il violait le sabbat, mais il appelait encore Dieu son propre Père et se faisait ainsi l'égal de Dieu » (18).

Ensuite Jésus précise que son action est en tout égale à celle de son Père. Il s'attribue les activités qui sont proprement divines : rendre vivant (ζωοποιεῖν, au sens de communiquer la vie spirituelle et surnaturelle); juger (κρίνειν, au sens d'exercer la charge de Juge au jugement dernier). Il exige pour lui-même les honneurs divins tels qu'ils appartiennent à son Père, il veut que l'on croie en sa parole (21-25). La foi est la condition préalable à la communication de la vie éternelle; elle préserve de la condamnation devant le tribunal de Dieu.

Jésus se désigne comme le « Fils de Dieu » (ὁ υἱός τοῦ Θεοῦ; 25). Et ce titre, rapproché de la révélation d'une identité d'essence avec Dieu, ne peut que désigner une réelle filiation divine.

b) Pareillement, Jésus affirme cette identité d'essence, lors d'une discussion avec les Juifs à la fête de la Dédicace (x, 22-39). Jésus déclare, au sujet de ses relations avec le Père : « Le Père et moi, nous sommes un » (30). D'après le contexte, il ne s'agit pas simplement d'une union morale entre Jésus et le Père, mais d'une unité de personne (ἕν non pas εἷς), mais d'une unité physique ou essentielle. C'est d'ailleurs en ce sens que les adversaires de Jésus comprirent ses paroles. Ils l'accusèrent de blasphème : « Ce n'est pas pour une bonne œuvre que nous voulons te lapider, mais à cause de ton blasphème, parce qu'étant homme, tu te prétends Dieu » (33).

Jésus rejette l'accusation de blasphème et invoque le témoignage du Père contenu dans ses miracles : « Croyez en ces œuvres, afin que vous sachiez une fois pour toutes que le Père est en moi et que je suis dans le Père » (38).

c) Dans son discours d'adieu, Jésus expose encore avec plus de force l'interpénétration mutuelle et la cohabitation réciproque existant entre lui et le Père (*périchorèse*, circumincessio) (cfr xiv, 9-11).

Dans sa prière sacerdotale Jésus prie pour l'unité des apôtres et des fidèles, dont son unité d'essence avec son Père est le modèle (xvii, 11.21).

4. Attributs et exigences divins

Jésus revendique des *attributs* divins et des *activités* divines : l'*éternité* (viii, 58) : « Avant qu'Abraham parût, je suis »; cfr xvii, 5.24), la pleine *connaissance du Père* (vii, 29; viii, 55, 10, 14), l'*égalité* de puissance et d'action avec le Père (v, 17 sqq), le *pouvoir de remettre les péchés* (viii, 11) qu'il transmet aussi à d'autres (xx, 23), le *jugement universel* (v, 22.27), le *culte d'adoration* (v, 23). Il se désigne comme la lumière du monde (viii, 12), comme la voie, la vérité et la vie (xiv, 6).

Jésus présente des *exigences* divines, en réclamant la foi en sa personne (xiv, 1 : « Vous croyez en Dieu; croyez aussi en moi » cfr

v, 24; vi, 47; viii, 51; xi, 25) et un amour dépassant de loin la mesure de l'amour général du prochain (xiv, 15.21.23). En récompense, il promet l'amour réciproque de son Père et de lui-même et l'habitation du Père et du Fils dans l'âme qui aime le Christ : « Nous viendrons en lui et nous ferons chez lui notre demeure » (xiv, 23). Cette habitation est un privilège exclusif divin. Il invite ses disciples à prier le Père en son nom et à le prier lui-même, et il leur assure qu'ils seront exaucés (xiv, 13; xvi, 23).

Le Christ ressuscité accepte la confession solennelle de sa divinité par l'apôtre Thomas : « Mon Seigneur et mon Dieu » (xx, 28) comme l'expression de la foi exigée par lui (cfr D 224).

5. Le témoignage des œuvres du Christ

Au témoignage de sa parole Jésus ajoute celui de ses œuvres, c'est-à-dire de ses miracles. Les miracles sont, d'après la manière de voir du quatrième évangéliste, « des signes » qui révèlent la « gloire », c'est-à-dire la puissance et la majesté divines habitant en Jésus, et ainsi son être divin (cfr ii, 11; xi, 40). Jésus a fréquemment invoqué le témoignage de ses œuvres et les a présentées comme motif de foi. x, 25 : « Les œuvres que je fais au nom de mon Père rendent elles-mêmes témoignage pour moi » (cfr v, 36; x, 37; xiv, 11; xv, 24).

Appendice : Le témoignage des autres écrits johanniques

Le témoignage de l'Évangile selon saint Jean est renforcé par le témoignage des autres écrits du même apôtre. Il convient surtout de relever ce passage de I Jean, v, 20 : « Nous savons que le Fils de Dieu est venu et nous a donné l'intelligence pour connaître le Véritable (= Dieu). Et nous sommes dans le Véritable en son fils Jésus-Christ. Celui-ci est *le Dieu véritable* et la vie éternelle. »

Que les derniers mots de ce passage doivent s'appliquer à Jésus-Christ, c'est ce qui résulte des raisons suivantes : *a*) Le pronom démonstratif « celui-ci » se rapporte au nom le plus proche, donc à Jésus-Christ. *b*) Le rapporter à « le Véritable », c'est-à-dire à Dieu le Père, donnerait une tautologie. *c*) L'affirmation : « Jésus-Christ est la vie éternelle » est authentiquement johannique (cfr I Jean, i, 2; Jean, i, 4; xi, 25; xiv, 6). Mais si la seconde affirmation doit se rapporter à Jésus-Christ, il en va de même pour la première. *d*) La confession de la divinité de Jésus-Christ est en plein accord avec l'Évangile (cfr Jean, i, 1.18; xx, 28).

D'autres affirmations importantes sur la personne et l'œuvre du Christ se trouvent aux passages suivants : I Jean, i, 1-3.7b; ii, 1-2; iv, 9-10.14-15; v, 5-6.10-13; II Jean, 3.7.9; *Apocalypse*, i, 5-7.17-18; v, 12-14; xix, 13 (ὁ λόγος τοῦ Θεοῦ); xxii, 12-13.

BIBLIOGRAPHIE : Braun, *L'Évangile selon saint Jean*, P 1935. Mollat, *L'Évangile selon saint Jean*, P 1953. E. Berbuir, *Zeugnis für Christus. Eine Auslegung des Johannes-Prologs*, Fr 1949. R. Gutzwiller, *Herr der Herrscher. Christus in der Geheimen Offenbarung*, E-K 1951. Cfr § 4. M. E. Boismard, *Le prologue de saint Jean*, P 1953.

§ 6. LE TÉMOIGNAGE DES ÉPITRES DE SAINT PAUL

1. Philippiens 2, 5-11

L'exposé le plus significatif de la christologie paulinienne est offert par l'important passage dogmatique de l'*Épître aux Philippiens* (ii, 5-11) : « Ayez entre vous les sentiments mêmes qu'on doit avoir dans le Christ. 6 Lui qui était de condition divine, il n'a pas retenu jalousement son égalité avec Dieu; 7 il s'est anéanti lui-même au contraire, prenant la condition d'esclave et se faisant semblable aux hommes. Et quand il eut ainsi revêtu l'aspect d'un homme, 8 il s'est abaissé plus encore en se rendant obéissant jusqu'à la mort et à la mort de la croix. 9 Aussi Dieu l'a-t-il souverainement exalté et lui a-t-il donné le nom qui est au-dessus de tout nom, 10 afin qu'au nom de Jésus tout genou fléchisse, aux cieux, sur la terre et dans les enfers, 11 et que toute langue professe que Jésus-Christ est Seigneur, à la gloire de Dieu le Père. »

L'apôtre distingue dans ce texte trois manières d'existence du Christ : *a*) tout d'abord il était de condition divine (ἐν μορφῇ Θεοῦ ὑπάρχων); *b*) ensuite il prit la condition d'esclave (μορφὴν δούλου λαβών); *c*) enfin, en raison de son obéissance jusqu'à la mort, il fut exalté par Dieu au-dessus de toutes les choses créées (καὶ ὁ Θεός αὐτὸν ὑπερύψωσεν).

L'expression μορφή a souvent été prise par les anciens exégètes au sens de la μορφή aristotélicienne, qui équivalait à οὐσία (essence), mais il faut l'entendre plus exactement, dans la langue non philosophique de l'Apôtre, au sens de l'aspect extérieur qui laisse reconnaître l'essence d'une chose. On ne peut pas parler d'une condition divine, au sens proprement dit, l'expression est cependant éclairée par l'antithèse « condition d'esclave ». La condition divine coïncide réellement avec la gloire et la majesté divines qui appartiennent à l'essence divine et dans lesquelles Dieu se révèle aux hommes. L'expression « lui qui était de condition divine » suppose ainsi la

possession de l'essence divine. Dans sa condition divine Jésus avait l'égalité avec Dieu (τὸ εἶναι ἴσα Θεῷ) sous laquelle il faut entendre la pleine égalité avec Dieu qui embrasse aussi bien l'essence que la condition (οὐσία et μορφή).

Le mot difficile ἁρπαγμός (rapina), qui ne se trouve que cette seule fois dans la sainte Écriture, est fréquemment interprété par les Pères dans le sens de s'approprier une chose illégalement et par la force ou encore dans le sens d'une chose obtenue d'une manière violente et illégitime. Conformément à cette façon de voir, ils expliquent ainsi ce passage : Le Christ n'a pas regardé son égalité avec Dieu comme une chose qu'il s'était procurée ou qu'il devait s'approprier injustement et par la force, parce qu'il la possédait déjà de par sa nature. L'antithèse « mais il s'est anéanti lui-même » et la considération que la conduite du Christ doit être un modèle de renoncement pour la communauté, exigeraient plutôt cette autre interprétation philologiquement possible : « Il ne considéra pas l'égalité avec Dieu comme une chose qu'il devait conserver en quelque sorte jalousement (ἁρπαγμός et ἅρπαγμα = une chose que l'on saisit avidement et que l'on conserve, une occasion qu'on ne laisse pas échapper, une heureuse trouvaille, quelque chose qui tombe à propos » (cfr Eusèbe, *Hist. Ecclésiast.*, VIII, 12, 2; *Vie de Constantin*, II, 31; S. Cyrille d'Alexandrie, *De adoratione*, I, 25).

La kénose (dépouillement) consiste dans le renoncement à la condition divine (au sens de la gloire et de la majesté divines) et, en tant que cette condition appartient, avec l'essence divine, à la pleine égalité avec Dieu, dans le renoncement à se prévaloir de cette égalité avec Dieu, mais nullement à abandonner la substance divine ou les attributs divins. L'échange de la condition divine pour celle d'esclave a eu lieu dans l'incarnation. Le Christ qui, dans son existence antérieure à sa venue en ce monde, était « Dieu dans la condition divine », est devenu, par l'Incarnation, « Dieu dans la condition d'esclave ».

En récompense de son abaissement durant sa vie terrestre par son obéissance jusqu'à la mort de la croix, Dieu l'a exalté dans sa nature humaine au-dessus de tous les êtres créés, en lui conférant le nom divin de Kyrios et les honneurs divins de la part de toutes les créatures. Par cette élévation la nature humaine du Christ, au cours de son existence post-terrestre, a été transportée dans la gloire divine (cfr Jean, XVII, 5).

2. Le Christ appelé Dieu

l'Apôtre saint Paul exprime aussi sa foi en la divinité du Christ, en l'appelant directement Dieu (Θεός).

a) *Romains*, IX, 5 : « C'est d'eux (= les Israëlites) que, selon la chair, est issu le Christ qui est au-dessus de tout, Dieu à jamais béni » (ὁ ὢν ἐπὶ πάντων Θεὸς εὐλογητὸς εἰς τοὺς αἰῶνας).

La théologie libérale protestante sépare les derniers mots du verset pour en faire une doxologie indépendante adressée à Dieu le Père : « Que le Dieu qui est au-dessus de toutes choses (= le Père), soit à jamais béni. » Mais à cette exégèse s'opposent d'abord le contexte (l'expression « selon la chair », c'est-à-dire selon sa nature humaine, demande un complément; cfr le passage parallèle : *Romains*, I, 3-4) puis la comparaison avec les autres doxologies pauliniennes, qui sont régulièrement la conclusion solennelle d'une idée et sont par conséquent étroitement unies grammaticalement avec ce qui précède (cfr *Romains*, I, 25; *Galates*, I, 5; *II Cor.*, XI, 31; *Romains*, XI, 36; *Philippiens*, IV, 20). Une doxologie en l'honneur du Père serait grammaticalement et logiquement isolée. L'exégèse unanime des Pères applique tout le passage au Christ.

b) Tite, II, 13 : « Nous attendons la bienheureuse espérance et la manifestation glorieuse de notre grand Dieu et Sauveur Jésus-Christ » (ἐπιφάνειαν τῆς δόξης τοῦ μεγάλον Θεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ).

L'application du mot « Dieu » au Christ et non pas à Dieu le Père est exigée aussi bien par la forme grammaticale (réunion des deux substantifs Θέος et σωτήρ sous un seul article) que par ce fait surtout que l'épiphanie ou la parousie est toujours affirmée du Christ et non pas du Père (cfr I Timothée, VI, 14; II Timothée, IV, 1).

c) *Hébreux*, I, 8 : « mais au Fils (dit Dieu) : ton trône, ô Dieu, subsiste éternellement. » Ce qui est dit de Dieu au psaume 44, 7 est appliqué au Christ, le Fils de Dieu, par cette apostrophe « ô Dieu ». Le nominatif ὁ Θέος, au lieu du vocatif, est un hébraïsme.

Au sens littéral, le passage du psaume se rapporte au roi israélite. L'apostrophe « ô Dieu » pourrait provenir d'une corruption du texte (jihje = « il sera » — Jahvé — Elohim; ou bien kelohim = comme (le trône) de Dieu). L'auteur de l'*Épître aux Hébreux* a pris ce mot pour le substantif Dieu et l'a appliqué au Christ.

En accord avec les textes cités, l'Apôtre attribue à Jésus-Christ la plénitude de la divinité. *Colossiens*, II, 9 : « Car c'est en lui qu'habite corporellement toute la plénitude de la divinité. » Contre la doctrine gnostique des éons, saint Paul souligne que, dans le Christ, l'essence divine est continuellement présente avec toutes ses perfections (cfr *Colossiens*, I, 19).

3. Le Christ est appelé Seigneur

La langue hellénistique désignait, sous ce titre de *Kyrios*, une divinité païenne à qui était rendu un culte particulier. Les empereurs romains s'attribuaient ce titre de Kyrios et se faisaient rendre des honneurs divins. Chez les Juifs, le terme de Kyrios était la traduction des noms divins hébraïques, Adonai et Yahvé, et désignait couramment le seul vrai Dieu.

C'est précisément dans la première communauté chrétienne de Jérusalem que le Christ, au témoignage du *Livre des Actes* (I, 21; II, 36), fut appelé Kyrios au sens religieux du mot. L'invocation du nom du Seigneur (ou Jésus) était le signe de reconnaissance des chrétiens (*Actes*, IX, 14.21; XXII, 16). Saint Étienne mourant fait cette prière : « Seigneur Jésus, reçois, mon esprit... Seigneur, ne leur impute pas ce péché » (*Actes*, VII, 59-60).

Pour saint Paul, cette appellation de *Kyrios* comporte la confession de la divinité du Christ. C'est ce qui ressort, en particulier, du fait qu'il transpose au *Kyrios* Jésus des textes de l'Ancien Testament où le terme *Kyrios* se rapportait à Jahvé (cfr *I Cor.*, I, 31 : « Que celui qui se glorifie se glorifie dans le Seigneur »; *Romains*, X, 12-13 : « Quiconque invoquera le nom du Seigneur sera sauvé »; *II Thess.*, I, 9-10; *Hébreux*, I, 10 sqq; *I Cor.*, II, 16). D'après *Philippiens*, II, 9 sqq, le nom de *Kyrios* est le nom qui est élevé au-dessus de tous les noms, c'est-à-dire *le nom de Dieu*. Le *Kyrios* Jésus est donc, pour saint Paul, de la même manière que Dieu, *l'objet d'un culte religieux*. Cfr *Philippiens*, II, 10 : « Qu'au nom de Jésus tout genou fléchisse, aux cieux, sur la terre et dans les enfers. » *I Cor.*, VIII, 5-6 : « Encore qu'il y ait, soit au ciel, soit sur la terre, de prétendus dieux — et de fait il y a quantité de dieux et quantité de seigneurs — pour nous, en tout cas, il n'y a qu'un seul Dieu, le Père de qui tout vient et pour qui nous sommes, et un seul Seigneur, Jésus-Christ, par qui tout existe et par qui nous sommes. » L'invocation du nom du Seigneur Jésus est, pour saint Paul, le lien qui unit tous les chrétiens (*I Cor.*, I, 2). L'Apôtre implore pour ses fidèles grâce, paix et miséricorde du Seigneur Jésus-Christ, de la même manière que de Dieu le Père (cfr le début des Épîtres).

L'invocation araméenne « marana tha = notre Seigneur, viens! » prouve l'origine palestinienne et judéo-chrétienne du titre de *Kyrios* (*I Cor.*, XVI, 22; Didaché, X, 6; cfr *Apocalypse*, XXII, 20).

4. Attribution des attributs divins

Saint Paul atteste aussi sa foi en la divinité du Christ en lui attribuant des attributs divins :

a) la *toute-puissance*, qui se manifeste dans la création et la conservation du monde (*Colossiens*, I, 15-17 : « C'est en lui (= par lui) que tout a été créé...... et tout subsiste en lui; *I Cor.*, VIII, 6 : « par qui tout existe »; *Hébreux*, I, 2-3 : « par qui il a créé le monde »...... qui soutient l'univers de sa parole toute-puissante; cfr *Hébreux*, I, 10); *b*) la *science infinie* (*Colossiens*, II, 3 : « en qui se trouvent cachés tous les trésors de la sagesse et de la science »); *c*) l'*éternité* (*Colossiens*, I, 14 : « Premier-né de toute la création »); *d*) l'*immutabilité* (*Hébreux*, I, 12 : « Tu es toujours le même; *Hébreux*, XIII, 8 : « Hier et aujourd'hui, Jésus-Christ est le même; il le sera à jamais »; *e*) le *droit à l'adoration* (*Philippiens*, II, 10 : « Qu'au nom de Jésus tout genou fléchisse »; *Hébreux*, I, 6 : « Que tous les anges de Dieu se prosternent devant lui »).

5. Filiation divine du Christ

Saint Paul précise encore davantage les relations du Christ avec Dieu en les appelant filiales. Par comparaison avec ses autres considérations christologiques, cette filiation doit être regardée comme une vraie et essentielle filiation divine. En plusieurs passages elle est clairement désignée comme telle, par exemple : *Romains*, VIII, 3 : « Dieu a envoyé *son* Fils » (*τὸν ἑαυτοῦ υἱὸν πέμψας*); *Romains*, VIII, 32 : « Il n'a pas épargné son propre Fils » (*τοῦ ἰδίου υἱοῦ οὐκ ἐφείσατο*); *Colossiens* I, 13 : « Il nous a transférés dans le royaume de son Fils bien-aimé » (*τοῦ υἱοῦ τῆς ἀγάπης αὐτοῦ*); cfr *Romains*, I, 31 (Fils de David et Fils de Dieu); *Galates*, IV, 4-5 (filiation divine du Christ par nature — filiation divine des hommes rachetés obtenue par la grâce); *Romains*, VIII, 28 (le Christ, le premier-né d'une multitude de frères); *Hébreux*, I, 6 (le premier-né de Dieu).

L'expression « Le Dieu et Père de Notre-Seigneur Jésus-Christ » doit être entendue, conformément au concept de fils, au sens d'une véritable paternité fondée sur une génération naturelle (cfr *Romains*, XV, 6; *II Cor.*, I, 3; *Éphésiens*, I, 3).

Au début de l'*Épître aux Hébreux*, l'élévation du Christ au-dessus des anges est basée sur sa filiation divine. I, 4 : « Devenu d'autant supérieur aux anges que le nom qu'il a reçu en partage l'emporte sur le leur » (à savoir le nom de Fils). Comme Fils de Dieu, il est « le rayonnement de sa gloire et l'empreinte de sa substance » (I, 3).

BIBLIOGRAPHIE : F. PRAT, *La Théologie de saint Paul*, P I 24, 1934, 371 sqq, II 20, 131 sqq. H. SCHUMACHER, *Christus in seiner Präexistenz und Kenose nach Phil.*, II, 5-8, R 1914-21. MEDEBIELLE, *Épîtres de la Captivité*, P 1938. BARDY, *Épîtres pastorales*, P 1938. M LEPIN, *Le Christ Jésus*, P 1929, 198-203. J. GEWIESS, *Zum altkirchlichen Verständnis der Kenosislehre (Phil.*, II, 5-11), ThQ 128 (1948), 463-487. L. CERFAUX, *Le Christ dans la théologie de saint Paul*, P 1951. M. MEINERTZ, *Zum Verständnis des Christushymmus, Phil.*, II, 5-11, TrThZ 61 (1952), 186-192.

§ 7. LE TÉMOIGNAGE DE LA TRADITION ECCLÉSIASTIQUE

La plus ancienne tradition ecclésiastique atteste unanimement la foi en la divinité et en la filiation divine de Jésus-Christ, telle qu'elle est établie dans la sainte Écriture. De nombreux martyrs ont, dès le temps des apôtres, scellé de leur sang leur foi en Jésus-Christ, le vrai Fils de Dieu. Le Symbole des Apôtres appelle Jésus-Christ fils unique de Dieu (filius unicus, unus, unigenitus).

1. Les Pères Apostoliques

a) La *Didaché* confesse le Christ comme Seigneur (X, 6 : marana tha), comme Dieu de David (X, 6), comme Fils de Dieu (XVI, 4) et en considération de la prophétie d'Isaïe sur les souffrances du Messie, comme le Serviteur de Dieu (IX, 2.3; X, 2).

b) *Saint Clément de Rome* (vers 96) appelle constamment le Christ le Seigneur; il le nomme, comme l'*Épître aux Hébreux*, « rayonnement de la majesté divine, aussi élevé au-dessus des anges que le nom qu'il a hérité l'emporte sur le leur » et souligne ses rapports filiaux avec Dieu (XXXVI, 2-4). Il dit de lui : « Le sceptre de la majesté de Dieu, le Seigneur Jésus-Christ, n'est point venu avec le train de la fierté et de l'orgueil, encore qu'il l'eût pu, mais avec d'humbles sentiments » (XVI, 2) — allusion à sa préexistence auprès de Dieu et à son dépouillement volontaire lors de l'Incarnation. Le Christ est, pour lui, l'objet d'un culte religieux comme l'atteste la doxologie deux fois répétée : « par Notre-Seigneur Jésus-Christ, à qui soient la gloire et la majesté dans les siècles des siècles. Amen » (XX, 11-12; L, 7). (Cfr LIX, 2-4).

c) Parmi les Pères apostoliques, c'est *saint Ignace d'Antioche* (vers 107) qui enseigne le plus clairement la divinité et la filiation divine de Jésus-Christ. Il le désigne fréquemment comme Dieu (*Éphésiens*, I, 1; VII, 2; XV, 3; XVIII, 2; *Romains*, VI, 3; *Smyrniotes*, I, 1); il le considère comme le Créateur du monde, en lui appliquant ces paroles : « Il a dit et tout a été fait » (*Éphésiens*, XV, 1; cfr *Ps.* 32, 9; *Genèse*, I, 3). Outre la puissance créatrice, il attribue au Christ la science infinie (*Éphésiens*, XV, 3), l'éternité (*Magnésiens*, VI, 1 : « qui était auprès du Père avant les siècles et qui s'est révélé à la fin des temps »), l'absence de génération (*Éphésiens*, VII, 2), l'immutabilité (*Polycarpe*, III, 2). Il désigne les relations du Christ avec le Père comme une filiation véritable et unique (adresse de l'*Épître aux Hébreux* : *'Ιησοῦ Χριστοῦ τοῦ μόνου υἱοῦ αὐτοῦ*). Les idées maîtresses de la christologie ignatienne se trouvent rassemblées dans *Éphésiens* (VII, 2) : « Il n'y a qu'un seul médecin, à la fois chair et esprit, engendré et non engendré, Dieu fait chair, vraie vie au sein de la mort; né de Marie et de Dieu, d'abord passible et maintenant impassible, Jésus-Christ, notre Seigneur. »

d) Cfr aussi l'*Épître* de Barnabé, V, 5-11; XII, 10. L'*Épître de* S. Polycarpe *aux Philippiens*, II, 1; XII, 2. *Le Martyre de S. Polycarpe*, XIV, 3; XVII, 3 : « Lui (le Christ) nous l'adorons, parce qu'il est le Fils de Dieu. »

2. Les premiers Apologistes

Les apologistes du IIe et du IIIe siècles enseignent la préexistence et la divinité du Christ, le plus souvent en employant le concept du *Logos* johannique; mais, dans leur spéculation sur les relations *ad intra* du Fils avec le Père, ils ne sont pas toujours exempts de tendances subordinatiennes (S. Justin, Théophile d'Antioche, S. Hippolyte, Origène).

Aristide d'Athènes (vers 140) s'exprime ainsi sur la foi chrétienne : « Les chrétiens doivent leur origine à Jésus-Christ. Celui-ci est appelé le Fils du Dieu Très-Haut, et on dit de lui qu'il est descendu du ciel comme Dieu, qu'il a pris et revêtu un corps dans le sein d'une Vierge juive et qu'ainsi le Fils de Dieu a habité dans une fille des hommes » (*Apologie*, II, 6).

Saint Justin (vers 150), dans son Dialogue avec le Juif Tryphon (c. 48-108) tire des livres de l'Ancien Testament une démonstration détaillée de la divinité et de la filiation divine de Jésus-Christ. Il dit que le Christ, le Fils du Créateur du monde, préexistait comme Dieu et qu'il est né, comme homme, d'une vierge (*Dialogue*, XLVIII) (cfr *Apologie*, I, 63).

La foi en la divinité du Christ est attestée, pour la période suivante, surtout par les Règles de foi (cfr S. Irénée, *Adv. haer.*, I, 10, 1; Tertullien, *De virg. vel.* I; *Adv. Prax.*, II; Origène, *De princ.* I, *praef.*, IV).

Un témoignage de la théologie figurée est le symbole du poisson (*'Ιχθύς* = *'Ιησοῦς Χριστὸς Θεοῦ υἱὸς σωτήρ*) employé dès le IIe siècle. (Cfr l'inscription d'Aberce et celle de Pectorius).

BIBLIOGRAPHIE : E. DORSCH, *Die Gottheit Jesu bei Klemens von Rom*, ZkTh 26 (1902), 466-491, 701-708. R. M. SCHULTES, *Jesus Christus als Gottessohn bei Ignatius von Antiochien*, ThGl 10 (1918), 163-176. Fr. J. DÖLGER, *ΙΧΘΥΣ*, 5 tomes, Mr 1910-43.

CHAPITRE II

La véritable humanité du Christ

§ 8. LA RÉALITÉ DE LA NATURE HUMAINE DU CHRIST

1. L'hérésie du docétisme

Vers la fin du Ier siècle et le début du IIe, des hérétiques nièrent la réalité du corps humain du Christ et réduisirent à une simple apparence les faits de la vie terrestre et humaine du Christ, surtout ses souffrances et sa mort (S. Ignace, *Tralliens*, X; *Smyrniotes*, II, 1 : le Christ « n'aurait souffert qu'en apparence »). Le point de départ de l'hérésie docète a été, d'après les *Lettres* de saint Ignace, le « scandale de la croix » (*Éphésiens*, XVIII, 1; cfr *Galates*, V, 11; *I Cor.*, I, 23).

Les sectes gnostiques postérieures qui attribuèrent au Christ ou bien un corps apparent, sans aucune réalité (Marcion, Basilide) ou bien un corps astral céleste (Apelle, Valentin) partaient du *dualisme* de la gnose d'après lequel une union du *Logos* divin avec un corps humain n'était pas possible, parce que la matière est le siège du mal. C'est sur le dualisme gnostique que reposent également les erreurs docètes des manichéens et des priscilianistes.

2. La doctrine de l'Église

Le Christ a pris un corps véritable et non pas un corps apparent. De fide.

Les plus anciens Symboles énumèrent les événements les plus importants de la vie terrestre et humaine de Jésus, sa conception, sa naissance, sa passion, sa mort et sa résurrection et excluent ainsi, conformément au sens naturel des mots, l'erreur docète d'une vie humaine du Christ apparente. Cfr le Symbole des apôtres et les autres symboles qui en dépendent. Le concile de Chalcédoine (451) appelle le Christ « vrai Dieu et vrai homme » (D 148).

Le docétisme survivant dans le manichéisme fut condamné expressément au moyen âge dans la Profession de foi de Michel Paléologue, au second concile général de Lyon (1274) et dans le Décret pour les Jacobites du concile général de Florence (1441) (D 462, 716).

3. Preuves tirées des sources de la foi

Les Évangiles décrivent les événements de la vie terrestre de Jésus de telle manière qu'on ne peut douter ni de la réalité de son corps et de son âme, ni de leur équivalence spécifique avec le corps et l'âme des autres hommes. Après sa résurrection, *Jésus* atteste, devant ses apôtres qui doutent, la réalité de son corps humain en leur disant : « Touchez-moi et rendez-vous compte qu'un esprit n'a ni chair ni os, comme vous voyez que j'en ai » (Luc, XXIV, 39). L'apôtre *saint Jean*, pour désigner l'acte de l'Incarnation, dit que le Verbe s'est fait chair (I, 14) et combat des hérétiques qui nient la venue du Christ dans la chair (I Jean, IV, 2; II Jean, VII; cfr I Jean, I, 1). *Saint Paul*, à propos de l'activité médiatrice du Christ, parle de « l'homme Jésus-Christ » (*Romains*, V, 15; *I Cor.*, XV, 21; I Timothée, II, 5) et fait allusion à l'ascendance humaine du Christ (*Romains*, I, 3; IX, 5; II Timothée, II, 8; *Galates*, IV, 4) ainsi qu'à ses souffrances et à sa mort sur la croix (*I Cor.*, I, 23 : « Nous prêchons un Christ crucifié »).

Le docétisme fut combattu d'abord par *saint Ignace* d'Antioche († vers 107); plus tard, contre les gnostiques, surtout par *saint Irénée* († vers 202) et *Tertullien* († après 220). Saint Ignace, dans sa réfutation du docétisme, s'appuie sur l'autorité de l'Évangile (*Philadelphiens*, V, 1); il cite les événements de la vie terrestre du Christ qui y sont rapportés et les souligne par un ἀληθῶς (= vraiment, réellement) emphatique.

Dans ses *conséquences* le docétisme, comme les Pères déjà l'ont souligné, conduit à nier toute valeur à la passion et à la mort du Christ, pour l'ascétisme chrétien et la rédemption, et à ruiner la crédibilité de la sainte Écriture et, par suite, toute la doctrine chrétienne, enfin à rendre l'Eucharistie vide de toute réalité.

BIBLIOGRAPHIE : M. RACKL (cfr p. 183).

§ 9. L'INTÉGRITÉ DE LA NATURE HUMAINE DU CHRIST

1. L'hérésie arienne et apollinariste

Arius († 336) enseignait que le *Logos* n'avait pas d'âme humaine, mais s'était seulement uni un corps sans âme. Il attribuait au *Logos*, en tant que principe, les manifestations de la vie spirituelle du Christ. Il croyait pouvoir de cette manière démontrer que le *Logos* avait été créé.

Apollinaire de Laodicée († vers 390), zélé partisan du Symbole de Nicée, enseignait, en partant du trichotomisme platonicien, (l'homme se compose

du corps, de l'âme et de l'esprit), que le *Logos* divin avait pris un corps humain et une âme animale; quant à l'âme spirituelle elle était remplacée par le *Logos*. Il croyait faussement pouvoir démontrer ainsi l'unité de personne et l'impeccabilité du Christ. Il cherchait une preuve positive de sa doctrine dans S. Jean, I, 14 (σάρξ = corps) et dans *Philippiens*, II, 7 (ὁμοίωμα = similitude).

2. La doctrine de l'Église

Le Christ n'a pas pris simplement un corps, mais aussi une âme raisonnable. De fide.

Après avoir été condamné, à un synode d'Alexandrie présidé par saint Athanase (362), l'apollinarisme fut déclaré une hérésie au 2e concile général de Constantinople (381) et dans un synode romain sous le pape Damase (382) (D 85, 65). Le concile de Chalcédoine a défini, au sujet de l'humanité du Christ : « Il est parfaitement... dans son humanité... un homme véritable, composé d'une âme raisonnable et d'un corps... Il est pareil à nous par son humanité » (D 148). Conformément à la définition du Concile de Chalcédoine, le Symbole *Quicumque* déclare : perfectus homo ex anima rationali et humana carne subsistens (D 40) (cfr D 216). Le concile général de Vienne (1311/12) a défini, contre Pierre Jean Olivi († 1298), que chez le Christ, comme chez tous les autres hommes, l'âme raisonnable est par elle-même et essentiellement (*per se* et *essentialiter*) la forme du corps (D 480) (cfr D 710).

3. Preuve tirée des sources de la foi

Jésus parle lui-même de son âme humaine. Cfr Matthieu, XXVI, 38 : « Mon âme est triste à mourir. » Luc, XXIII, 46 : « Mon Père, je remets mon âme entre vos mains. » La sainte Écriture appelle la mort de Jésus « rendre l'esprit » (Matthieu, XXVII, 50; Jean, XIX, 30; Marc, XV, 37; Luc, XXIII, 46). La spiritualité de l'âme du Christ apparaît particulièrement dans ses prières de demande ou d'action de grâces ainsi que dans la soumission de sa volonté humaine à la volonté divine : « Non pas ma volonté, mais la tienne » (Luc, XXII, 42).

Saint Clément de Rome atteste l'existence des deux éléments constitutifs de la nature humaine du Christ, quand il dit que Jésus-Christ « a livré sa chair pour notre chair et son âme pour notre âme (*Corinthiens*, XLIX, 6). *Saint Ignace d'Antioche* appelle le Christ « un homme parfait » (τέλειος ἄνθρωπος; *Smyrniotes*, IV, 2). Le plus important adversaire d'Apollinaire fut saint Grégoire de Nysse.

Les Pères et les théologiens basent la nécessité d'admettre une âme raisonnable dans le Christ sur ces deux axiomes : *Quod assumptum non est, non est sanatum* (S. Grégoire de Nazianze, *Ep.* 101 à Clédonios : « Ce qui n'a pas été pris n'a pas été guéri; mais ce qui a été uni à Dieu sera sauvé ») et *Verbum assumpsit carnem mediante anima* (cfr S. Th., III, 6, 1).

Pour repousser l'apollinarisme on créa la formule : dans le Christ il y a deux natures (divine et humaine) et trois substances (le *Logos*, une âme raisonnable, un corps). Mais cette formule fut, par la suite, désapprouvée au concile provincial de Francfort (798), parce qu'elle identifiait la nature et la substance (cfr D 284, 295, 312).

Néanmoins elle trouva place dans la théologie scolastique. Cfr Hugues de S. Victor, *De sapientia animae Christi* : Christus unus (est) in una persona, duabus naturis, tribus essentiis... divinitate, carne et anima (PL 176, 847). Pierre Lombard, *Sent.*, III, 6, 3.

BIBLIOGRAPHIE : H. LIETZMANN, *Apollinaris von Laodicea und seine Schule*, T 1904. A. LANDGRAF, *Das Axion « Verbum assumpsit carnem mediante anima » in der Frühscholastik*, APAR 9 (1944), 127-152. VOISIN, *L'Apollinarisme*, Lou 1901.

§ 10. L'ORIGINE ADAMIQUE DE LA NATURE HUMAINE DU CHRIST

Le Christ a été vraiment conçu et est né d'une fille d'Adam, la Vierge Marie. De fide.

La réalité et l'intégrité de la nature humaine du Christ impliquent le fait que le Christ a été conçu et est né véritablement d'une mère humaine. Issu d'une fille d'Adam, il a été incorporé, dans son humanité, à la postérité d'Adam. Son égalité d'essence avec les hommes est devenue une communauté de race; le Christ est devenu notre frère.

Tandis que certains gnostiques, comme Valentin et Apelle, se réclamant de *I Cor.*, XV, 47 et de Matthieu, I, 20, prétendaient que le Christ était descendu du ciel sur la terre avec un corps spirituel et avait traversé la Vierge sans rien lui devoir « comme l'eau coule à travers un canal » (S. Épiphane, *Haer.*, I, 4), l'Église, dans ses symboles, enseigne que le Christ est né de la Vierge Marie, c'est-à-dire de la substance de la Vierge Marie. Cfr le Symbole *Quicumque* : ex substantia matris in saeculo natus (D 40). Dans l'Ancien comme dans le Nouveau

Testament, le Messie est appelé descendant d'Abraham et de David (cfr *Genèse*, XXII, 18; Matthieu, I, 1; IX, 27; XII, 23; XXII, 42; *Romains*, I, 3; II Timothée, II, 8). Le Nouveau Testament souligne expressément la vraie maternité de Marie. Cfr Matthieu, I, 16 : Marie « de laquelle est né Jésus »; Luc, I, 51 : « Tu vas concevoir et enfanter un fils »; *Galates*, IV, 4 : « né de la femme ».

Parmi les Pères, *saint Ignace d'Antioche* souligne que le Christ « est bien réellement descendant de David selon la chair... qu'il est véritablement né d'une vierge » (*Smyrniotes*, I, 1; cfr *Éphésiens*, XVIII, 2). Contre les gnostiques, les Pères insistent sur la préposition *ex* (et non pas *per*) dans Matthieu, I, 16; *Galates*, IV, 4 et Luc, I, 35 (dans ce dernier texte une addition) (cfr Tertullien, *De carne Christi*, XX. S. Th., III, 4, 6).

Il importait pour notre salut, que le Christ prît une humanité véritable et complète et qu'il appartint à notre race : il pouvait ainsi, étant notre frère, se substituer à nous dans l'acte expiateur accompli sur la croix; d'autre part, il allait donner, dans sa vie morale, l'image idéale de l'humanité la plus noble.

BIBLIOGRAPHIE : J. M. HEER, *Die Stammbäume Jesu*, Fr 1910. M. HETZENAUER, *De genealogia Jesu Christi*, R 1922.

CHAPITRE III

L'union des deux natures en Jésus-Christ dans l'unité de personne

§ 11. L'UNITÉ DE LA PERSONNE DU CHRIST

1. L'hérésie nestorienne

L'hérésie de *Nestorius* (428, patriarche de Constantinople, mort en exil vers 451) dont les racines se trouvent déjà chez les deux chefs de l'école exégétique d'Antioche, *Diodore de Tarse* († avant 394) et son disciple *Théodore de Mopsueste* († 428) peut se résumer, d'après les œuvres de ses contradicteurs (*S. Cyrille d'Alexandrie, Jean Cassien*) dans les points principaux suivants :

a) Le fils de la Vierge Marie est autre que le Fils de Dieu (ἄλλος καί ἄλλος). Il faut admettre dans le Christ, correspondant aux deux natures, deux sujets ou personnes.

b) Les deux personnes sont unies entre elles par une unité simplement accidentelle ou morale (ἕνωσις σχετική, σύναφεια). L'homme Christ n'est pas Dieu, mais seulement un porteur de Dieu (θεοφόρος). L'Incarnation n'est que l'habitation du *Logos* divin dans l'homme Jésus-Christ, tout comme Dieu habite dans les justes.

c) Les prédicats humains (naissance, souffrances, mort) ne peuvent être attribués qu'à l'homme Christ, les prédicats divins (création, toute-puissance, éternité) qu'au *Logos* divin (négation de la communicatio idiomatum).

d) En conséquence Marie ne peut être désignée, au sens propre, par le titre en usage depuis Origène, « Mère de Dieu » (Θεοτόκος). Elle n'est que « mère d'un homme » (ἀνθρωποτόκος) ou mère du Christ (Χριστοτόκος).

e) L'idée fondamentale de la dualité des sujets dans le Christ inspire aussi la doctrine de conservation particulière à l'école antiochienne, d'après laquelle l'homme Christ a dû mériter la dignité et les honneurs divins par son obéissance dans la souffrance.

Des tendances nestorianisantes se manifestent aussi dans la christologie de la scolastique du haut moyen âge, surtout dans la *théorie de l'habitus*, qui remonte à Pierre Abélard et reçut l'approbation de Pierre Lombard (*Sent.*, III, 6, 4-6); d'après cette théorie le *Logos* divin a pris la nature humaine, comme on prend un vêtement. Saint Thomas a condamné cette opinion comme hérétique, car elle aboutit à admettre une union simplement accidentelle (S. Th., III, 2, 6).

La théologie d'*Antoine Günther* († 1863) revient aussi au nestorianisme. De sa théorie philosophique que l'essence de la personnalité se trouve dans sa conscience il est résulté, dans le domaine christologique, qu'il y a dans le Christ, étant donné sa conscience vraiment divine et vraiment humaine, deux personnes différentes, une personne humaine et une personne divine. Pour éviter cette conséquence, Günther admettait une « unité formelle », entre le Fils éternel de Dieu et le Fils de la Vierge Marie, qui consistait dans la compénétration réciproque de cette conscience de soi. Mais le dogme exige une unité réelle de la personne.

2. La doctrine de l'Église

La nature divine et la nature humaine sont unies entre elles dans le Christ hypostatiquement, c'est-à-dire dans l'unité de la personne. De fide.

Ce dogme signifie que, dans le Christ, il n'y a qu'*une seule* personne, la personne divine du Logos et deux natures portées par cette seule personne divine. La nature humaine est reçue dans l'unité et la souveraineté de la personne divine, si bien que la personne divine agit comme son organe dans la nature humaine et par la nature humaine.

Le 3e concile général d'Éphèse (431) confirma les douze anathématismes de saint Cyrille d'Alexandrie, sans toutefois les définir formellement (D 113-124). Par la suite, ils furent reconnus par des

papes et des conciles (cfr D 226, 269) comme l'expression du magistère ecclésiastique. Leur contenu principal est le suivant :

a) Le Christ est avec le corps qui lui est propre une seule personne. Il est Dieu et homme à la fois (Anathématismes 2 et 6).

b) Le Logos divin est uni à son corps par une union interne, physique ou substantielle (ἕνωσις φυσική ou ἕνωσις καθ' ὑπόστασιν). Anathématismes 2 et 3. Le Christ n'est pas porteur de Dieu, mais vraiment Dieu. Anathématisme 5.

c) Les prédicats humains et divins mentionnés par la sainte Écriture et les Pères ne doivent pas être répartis sur deux personnes ou hypostases, l'homme-Christ et le Logos divin, mais doivent être attribués au seul Christ, le Logos qui s'est fait chair (anathématisme 4). C'est le Logos divin qui a souffert, a été crucifié, est mort et est ressuscité dans sa chair (Anathématisme 12).

d) La sainte Vierge est mère de Dieu (θεοτόκος), car elle a donné naissance dans sa chair au Logos divin qui s'est fait homme (Anathématisme 1).

Le concile de Chalcédoine (451) a défini que les deux natures du Christ s'unissent « en *une seule* personne et *une seule* hypostase » (εἰς ἓν πρόσωπον καί μίαν ὑπόστασιν) (D 148).

Saint Cyrille emploie déjà l'expression ἕνωσις καθ' ὑπόστασιν (*Anathématisme 2*) mais entend encore ὑπόστασις au sens de οὐσία = essence, substance. Il désigne par là l'union comme une union substantielle, contrairement à l'union accidentelle des nestoriens. Le concile de Chalcédoine n'emploie pas encore le terme « union hypostatique » (ἕνωσις καθ' ὑποστάσιν). Ce fut seulement le 5[e] concile général de Constantinople (553) qui confirma solennellement cette expression, contre la séparation nestorienne en deux personnes et contre la fusion monophysite en *une seule* nature, et la proclama l'expression adéquate de la doctrine catholique de l'unité de personne et de la dualité de natures dans le Christ. D 217 : « Le *Logos* divin a été uni à la chair dans l'hypostase (καθ' ὑποστάσιν) et c'est pourquoi il n'y a qu'*une seule* hypostase, c'est-à-dire *une seule* personne dans le Christ. »

3. Preuve tirée des sources de la foi

a) *Enseignement de la sainte Écriture.*

Le terme d'union hypostatique ne se trouve pas formellement dans la sainte Écriture, mais il y est contenu objectivement. Au témoignage du Nouveau Testament, le Christ est vrai Dieu et vrai Homme. Au Christ unique sont attribuées deux séries de prédicats, une série divine et une série humaine. Comme des attributs physiques des deux natures (toute-puissance, éternité — naissance, mort) lui sont attribués, les deux natures doivent appartenir à un seul et même sujet physique. L'unité physique du Christ apparaît particulièrement avec netteté quand l'écrivain sacré attribue à la personne désignée d'après la nature divine des prédicats humains et à la Personne désignée d'après la nature humaine des prédicats divins (communicatio idiomatum) (cfr Jean, VIII, 57; *Romains*, IX, 5; *I Cor.*, II, 6; *Galates*, IV, 4; *Actes*, III, 15; XX, 28). L'Incarnation du Logos, dans Jean, I, 14, attendu que l'immutabilité de Dieu empêche la possibilité d'un changement de la nature divine en nature humaine, ne peut être comprise qu'en ce sens que le Logos divin est devenu homme, sans cesser d'être Dieu. C'est pourquoi le Logos, après l'Incarnation, est possesseur à la fois de la nature divine et de la nature humaine; il est donc Homme-Dieu.

D'après *Philippiens*, II, 6-7, le même Christ qui avait la condition divine et l'égalité avec Dieu, prit la condition d'esclave et devint semblable aux hommes. A cause de l'immutabilité absolue de Dieu, la kénose ne peut pas être comprise comme une renonciation à la nature divine, mais seulement à la gloire divine (δόξα). A la nature divine qu'il conservait, il ajouta la nature humaine : μένων, ὅ ἦν, ἔλαβεν ὅ οὐκ ἦν (S. Jean Chrysostome, *In op. ad Phil. hom.*, VII, 2). Le Christ, apparu dans la condition d'esclave, est donc une personne divine qui possède aussi bien la nature divine qu'une nature humaine.

b) *Témoignage de la tradition.*

Les Pères se réfèrent aux Symboles où il est dit de Jésus-Christ qu'il est le Fils de Dieu et qu'il est né de la Vierge Marie. Les Symboles orientaux soulignent expressément l'unité du Christ (πιστεύομεν...... εἰς ἕνα κύριον Ἰησοῦν Χριστόν) (cfr D 13, 54, 86).

Les Pères antérieurs au concile d'Éphèse attestent leur foi en l'union hypostatique, en attribuant au Christ des prédicats divins et humains qu'ils intervertissent souvent et en combattant la division du Christ unique en deux sujets (ἄλλος καὶ ἄλλος) ou en deux Fils (le Fils de Dieu — le Fils des hommes) (cfr S. Ignace d'Antioche, *Éphésiens*, I, 1; VII, 2; XVIII, 2; *Romains*, VI, 3; Polycarpe, III, 2). *Saint Grégoire de Nazianze* fait remarquer que les rapports de nature et de personne, dans le Christ, sont à l'inverse de ce

qu'ils sont dans la Sainte-Trinité : « Bref, dans le Sauveur, il y a deux choses différentes (ἄλλο καὶ ἄλλο), mais il n'y a pas deux individus, loin de là (οὐκ ἄλλος δὲ καὶ ἄλλος, μὴ γένοιτο). A l'inverse de ce qui se passe dans la Trinité; car là il y a des personnes différentes et non pas des natures différentes; car les trois personnes sont une seule et même chose relativement à la divinité » (*Ep.* 101, 4).

Avant les Pères grecs, les Pères latins, surtout sous l'influence de *Tertullien*, sont arrivés à une terminologie trinitaire et christologique précise. Cfr Tertullien, *Adv. Prax.*, XXVII : Videmus duplicem statum (= naturam), non confusum, sed conjunctum *in una persona*, Deum et hominem Jesum. S. Augustin, *Ep.* 137, 3, 9 : *in unitate personae* copulans utramque naturam. *Enchir.* XXXV : in unitatem personae accessit Verbo anima rationalis et caro. Dans leur réfutation *spéculative*, les Pères montrent les funestes conséquences de l'erreur nestorienne, surtout pour le dogme de la Rédemption et le dogme eucharistique. La Passion du Christ, étant l'œuvre d'un simple homme, est privée de sa valeur infinie, qui est une condition préalable nécessaire de la Rédemption (cfr D 124). La chair du Christ, dans l'Eucharistie, n'est pas « dispensatrice de vie », si elle n'est pas « la propre chair du *Logos* divin » (D 123).

Saint Cyrille d'Alexandrie, dans sa lutte contre les nestoriens, s'est servi de la formule qui prête facilement à malentendu : Une seule nature du *Logos* divin devenue chair » (μία φύσις τοῦ Θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη). Sous ce terme de nature, il comprenait, comme ses adversaires, la nature subsistant par elle-même = hypostase. Saint Cyrille tint, par erreur, cette formule pour athanasienne. En réalité elle remonte à la profession de foi adressée par Apollinaire de Laodicée à l'empereur Jovien « Sur l'incarnation du *Logos* divin », qui fut propagée sous le nom de saint Athanase. Le 5e concile général de Constantinople prit cette formule sous son patronage (D 220) (cfr D 258).

BIBLIOGRAPHIE : L. FENDT, *Die Christologie des Nestorius*, Ke 1910. M. JUGIE, *Nestorius et la controverse nestorienne*, P 1912. J. P. JUNGLAS, *Die Irrlehre des Nestorius*, Tr 1912. Chr. PESCH, *Nestorius als Irrlehrer*, Pa 1921. W. DE VRIES, *Der « Nestorianismus » Theodors von Mopsuestia in seiner Sakramentenlehre*, OCP 7 (1941), 91-148. R. DEVREESSE, *Essai sur Théodore de Mopsueste*, V 1948. A. DENEFFE, *Der dogmatische Wert der Anathematismen Cyrills*, Schol 8 (1933), 64-88, 203-216. M. RICHARD, *L'introduction du mot « Hypostase » dans la théologie de l'Incarnation*, M S R 2 (1945), 5-32, 243-270. P. GALTIER, *L' « unio secundum hypostasim » chez saint Cyrille*, Greg 33 (1952), 351-398.

§ 12. LA DUALITÉ DES NATURES

1. L'hérésie monophysite

Au cours de leur lutte contre le nestorianisme, *Eutychès*, archimandrite à Constantinople, et ses partisans, principalement des Alexandrins (le patriarche *Dioscor*) tombèrent dans l'extrême opposé. Interprétant mal la formule cyrillienne (ἕνωσις φυσική, μία φύσις τοῦ Θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη) et s'appuyant sur d'autres expressions plus anciennes (κρᾶσις, μῖξις, mixtio, mixtura) ils admirent dans le Christ une seule personne et aussi une seule nature (μόνη φύσις). Ils enseignaient que le Christ était bien *de* deux natures, mais non en deux natures. Ils expliquaient différemment le genre ou le mode de l'union de la divinité et de l'humanité dans une seule nature. Les uns admettaient un changement de la nature humaine en nature divine ou bien une absorption de la nature humaine par la nature divine (ἕνωσις κατ' ἀλλοίωσιν, conversio), les autres une fusion ou un mélange des deux natures pour former une troisième nature (ἕνωσις κατὰ σύγχυσιν, confusio), d'autres enfin un assemblage des deux natures à la manière de l'union du corps et de l'âme dans l'homme (ἕνωσις κατὰ σύνθεσιν, compositio), ainsi Sévère d'Antioche.

2. La doctrine de l'Église

Les deux natures du Christ subsistent après leur union, sans transformation ni mélange, intégralement dans leur particularité. De fide.

La doctrine catholique a trouvé sa définition classique dans la célèbre *Lettre dogmatique du pape saint Léon I* au patriarche Flavien de Constantinople (449), définition qui fut confirmée solennellement par le 4e concile général de Chalcédoine (451) (D 143-144).

Le concile de *Chalcédoine* a défini les deux natures du Christ en ces termes : « Nous enseignons que le Christ, Fils unique de Dieu, est un seul et même Seigneur *en deux natures* (ἐν δύο φύσεσιν) sans mélange, sans changement (ἀσυγκύτως, ἀτρέπτως) — contre le monophysisme), sans séparation, sans partage (ἀδιαιρέτως, ἀχωρίστως) — contre le nestorianisme), sans que soit supprimée la distinction des natures par cette union, tandis que demeurent conservées les propriétés de chacune des deux natures » (D 148). Les derniers mots sont empruntés à la Lettre dogmatique de saint Léon I (D 143 : *salva proprietate utriusque naturae*).

3. Preuve tirée des sources de la foi

Au témoignage de la sainte Écriture, le Christ est vrai Dieu et vrai homme, c'est-à-dire possesseur de la nature divine intégrale et d'une nature humaine intégrale (cfr Jean, I, 14; *Philippiens*, II, 6-7).

Parmi les témoins de la Tradition, il faut mentionner spécialement Tertullien qui, longtemps avant le concile de Chalcédoine, a affirmé en termes précis la persistance intégrale des deux natures. *Adv. Prax.*, XXVII : « Adeo salva est utriusque proprietas substantiae (= naturae), ut et Spiritus (= Deus) res suas egerit in illo, id est virtutes et opera et signa, et caro (= homo) passiones suas functa sit...... Sed quia substantiae ambae in statu suo quaeque distincte agebant, ideo illis et operae et exitus sui occurerunt. »

Le pape saint Léon Ier a repris les formules de Tertullien (cfr S. Ambroise, *De fide*, II, 9, 77).

Les Pères montrent l'impossibilité interne de la doctrine monophysite sur l'union des natures. Elle contredit l'immutabilité absolue et la perfection infinie de Dieu; elle mène à la suppression de la vraie humanité du Christ et à la destruction de l'œuvre de la Rédemption.

BIBLIOGRAPHIE : J. LEBON, *Le monophysisme sévérien*, Lou 1909. A. GRILLMEIER-H. BACHT, *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart*, Wü 1951/53/54.

§ 13. LA DUALITÉ DES VOLONTÉS ET DES MODES D'ACTION

1. L'hérésie monothélite

Le monothélisme est une ramification du monophysisme. Pour regagner les monophysites, le patriarche de Constantinople, *Sergius* (610-638) proposa une formule d'union : Dans le Christ, il y a deux natures, mais *une seule* volonté, la volonté divine, et *un seul* mode d'opération (ἓν θέλημα καὶ μία ἐνέργεια). La nature humaine ne joue plus que le rôle d'un instrument, sans volonté, dans les mains du *Logos* divin. — La défense de l'enseignement de l'Église fut assumée, en particulier, par *saint Sophrone*, patriarche de Jérusalem (634) et par *saint Maxime le Confesseur* († 662).

2. La doctrine de l'Église

Dans le Christ, chacune des deux natures possède une volonté physique propre et un mode d'opération propre. De fide

Malgré la dualité physique des volontés, subsistait et subsiste une unité morale, parce que la volonté humaine du Christ s'accorde parfaitement, par une libre soumission, à la volonté divine.

Le monothélisme fut condamné par l'Église au synode du Latran de 649, sous le pontificat de Martin I (D 263 sqq), dans la Lettre dogmatique aux empereurs du pape Agathon (678-681) (D 268), et au 6e concile général de Constantinople (680-681). Ce dernier

compléta la définition de Chalcédoine en ajoutant : « De même nous déclarons, conformément à l'enseignement des Pères, qu'il y a en lui (le Christ) deux volontés physiques et deux modes physiques d'action, sans division, sans changement, sans séparation, sans mélange. Et ces deux volontés physiques ne sont pas opposées l'une à l'autre, comme l'ont prétendu les hérétiques impies » (D 291).

Du fait que le Christ possède une véritable volonté humaine, il découle, comme conclusion théologique, que la volonté humaine du Christ est libre. Il faut toutefois lui refuser la *libertas contrarietatis*, c'est-à-dire la liberté de choisir entre le bien et le mal, car en tant que personne divine il ne peut être sujet au péché.

3. Preuve tirée des sources de la foi

a) Au témoignage de la sainte Écriture, le Christ distingue expressément sa volonté humaine de sa volonté divine, qu'il possède en commun avec son Père, mais en même temps il souligne la complète subordination de sa volonté humaine à la volonté divine. Matthieu, XX, 39 : « non pas ce que je veux, mais ce que tu veux. Luc, XXII, 42 : « non pas ma volonté, mais la tienne. » Jean, VI, 38 : « je suis descendu du ciel pour faire non ma volonté, mais la volonté de Celui qui m'a envoyé. » Cette obéissance du Christ envers son Père céleste, si souvent soulignée dans la sainte Écriture, suppose une volonté humaine cfr Jean, IV, 34; V, 30; VIII, 29; XIV, 31; *Phil.*, II, 8; *Romains*, V, 19; *Hébreux*, X, 9). La liberté élective de la volonté humaine du Christ est exprimée dans Jean, X, 18 : « C'est de moi-même (= librement) que je livre ma vie; j'ai le pouvoir de la livrer et j'ai le pouvoir de la reprendre. » Cfr Isaïe, LIII, 7 : « Il fut maltraité, mais il s'y résigna. »

b) La pensée des Pères s'exprime dans le rejet de l'apollinarisme et du monophysisme. *Saint Athanase*, s'appuyant sur Matthieu, XX, 39, enseigne expressément la dualité physique des volontés du Christ : « Il manifeste ici deux volontés, la volonté humaine, qui est de la chair, et la volonté divine, qui est de Dieu; la volonté humaine demande, à cause de la faiblesse de la chair, l'éloignement des souffrances, mais la volonté divine y est disposée ». (*De incarn. Dei Verbi et c. Arian.*, XXI). Quant aux deux modes d'opération, c'est le pape *saint Léon Ier* qui les a mis en relief, dans sa Lettre dogmatique : « Chacune des deux formes (= natures) opère en union avec l'autre ce qui lui est propre » (D 133).

Les Théologiens scolastiques distinguent dans la volonté humaine du Christ la *voluntas rationis* sive *spiritus*, c'est-à-dire la volonté spirituelle qui se soumettait à la volonté divine et la *voluntas carnis* sive *sensualitatis*, c'est-à-dire la répugnance à la souffrance; aussi parlent-ils de trois volontés du Christ. Certains, avec Hugues de Saint-Victor, ajoutent la *voluntas pietatis*, c'est-à-dire la compassion devant le malheur des autres et parlent ainsi de quatre volontés dans le Christ (cfr le *De quatuor voluntatibus in Christo* de Hugues de Saint-Victor).

Spéculativement, les Pères font dériver la doctrine des deux volontés et des deux modes d'opération dans le Christ de l'intégrité des deux natures et la fondent sur ce principe qu'il n'y a pas de nature sans activité (cfr S. Jean Damascène, *De fide orth.*, III, 15). Ils posent, comme axiome valable pour la doctrine trinitaire et la christologie, que le nombre des volontés et des modes d'opération se règle d'après le nombre des natures et non des hypostases.

APPENDICE : *Les activités théandriques.*

L'expression « activité théandrique » (ἐνέργεια θεανδρικά, operatio deivirilis) remonte au Pseudo-Denys l'Aréopagite (vers 500). (*Ep.* 4) Les partisans de Sévère, monophysite modéré, conformément à leur théorie qu'il n'y a dans le Christ qu'*une seule* nature composée de la divinité et de l'humanité, enseignaient qu'il n'y a aussi en lui qu'un seul mode d'opération théandrique. Les *monergètes* parlaient également d'un seul mode d'opération théandrique du Christ, qu'ils estimaient réalisé par la nature divine à l'aide de la nature humaine, soi-disant purement passive et sans volonté.

Les théologiens orthodoxes du VIIe siècle reprirent sans hésiter cette expression du prétendu disciple des apôtres. Saint Maxime le Confesseur et le synode du Latran de 649 la défendirent catégoriquement contre l'interprétation erronée des hérétiques (D 268). D'après saint Maxime (*In ep.* IV, *Dionysii*), on peut distinguer trois modes différents d'activité du Christ :

a) les activités *divines*, ou purement divines, que le *Logos* opère comme *principium quod*, en communauté avec le Père et le Saint-Esprit, au moyen de sa nature divine, en tant que *principium quo*, par exemple la création, la conservation et le gouvernement du monde.

b) les actions *humaines* que le *Logos* opère comme *principium quod*, à l'aide de sa nature humaine, en tant que *principium quo*, par exemple voir, entendre, manger, boire, souffrir, mourir. Dans la mesure où ces actions sont les actes humains d'une personne divine, on peut les appeler humano-divines, au sens large.

c) les actions *mixtes* que le *Logos*, comme *principium quod*, opère à l'aide de sa nature divine qui se sert de la nature humaine comme d'un instrument *(instrumentum conjunctum)*, par exemple des guérisons miraculeuses par contact corporel ou par simple parole. Plus précisément, les actions mixtes sont deux activités différentes, l'une divine et l'autre humaine, qui produisent ensemble un effet déterminé. Ce genre d'activités est désigné sous le nom d'activités humano-divines, au sens propre ou restreint.

Les expressions *caro deificata* (σὰρξ θεωθεῖσα), *voluntas deificata* (θέλημα θεωθέν) ne signifient pas un changement de la nature humaine en nature divine ou de la volonté humaine en volonté divine, ni non plus un mélange des deux, mais seulement la réception de la nature humaine ou de la volonté humaine dans l'hypostase du *Logos* divin (cfr D 291).

La question d'Honorius

A ce sujet, il faut remarquer que le pape Honorius I (625-638) avait personnellement des idées orthodoxes, mais que, par son interdiction de parler de deux modes d'opération, il a favorisé involontairement l'hérésie. Le 6e concile général l'a condamné à tort comme hérétique. Le pape Léon II (682-683) a approuvé la condamnation, mais n'a pas pris à son compte les motifs du concile. Il reprochait à Honorius non pas une hérésie, mais de la négligence à réprimer l'erreur.

BIBLIOGRAPHIE : J. MARIC, *Pseudo-Dionysii Areopagitae formula christologica celeberrima de Christi activitate theandrica*, Zagreb, 1932. E. CASPAR, *Die Lateransynode von 649*, ZKG 51 (1932), 75-137. H. GRISAR, KL VI (1889), 233-257, VII (1891), 1767-1769 (question d'Honorius).

§ 14. COMMENCEMENT ET DURÉE DE L'UNION HYPOSTATIQUE

1. Commencement de l'union hypostatique

L'union hypostatique de la nature humaine du Christ avec le Logos divin a eu lieu au moment de la conception. De fide.

Contrairement au dogme catholique, *Origène* a enseigné que l'âme du Christ existait avant l'Incarnation et était déjà unie au *Logos* divin (D 204). De leur côté, les *gnostiques* prétendaient que le *Logos* était descendu sur l'homme-Jésus, à son baptême.

Les Symboles affirment la conception passive du Fils de Dieu et non pas de l'homme-Jésus, comme on s'y serait attendu, si l'union hypostatique des deux natures avait eu lieu à une date postérieure. Le Symbole des apôtres déclare : Filium ejus unicum Dominum nostrum, qui conceptus est de Spiritus Sancto. La sainte Écriture atteste que le Fils de Dieu est devenu homme, qu'il est « issu » de la race de David ou d'une femme, c'est-à-dire qu'il a été conçu et mis au monde. *Romains*, I, 3 : (l'Évangile) de son Fils qui est issu, selon

la chair, de la race de David; *Galates*, IV, 4 : Une fois les temps révolus, Dieu envoya son Fils, né d'une femme.

Saint Augustin déclare : « Dès l'instant où il commença à être homme, il est Dieu aussi » (*De Trinitate*, XIII, 17, 22). *Saint Cyrille d'Alexandrie* affirme : « Le *Logos* divin s'est uni, dès l'instant de la conception, le temple (la nature humaine) reçu de la Vierge » (*Ep.* 39), « jamais il n'y a eu de simple homme Jésus avant la réunion et l'union de Dieu avec lui » (*Adv. nolentes confiteri s. Virginem esse deiparam*, 4) (cfr S. Léon le Grand, *Ep.* 35, 3).

La véritable maternité divine de Marie exige que la conception coïncide temporellement avec le commencement de l'union hypostatique.

2. Durée de l'union hypostatique

a) *L'union hypostatique n'a jamais été interrompue.* Sententia certa.

Le Symbole des apôtres dit du Fils de Dieu qu'il a souffert, qu'il a été crucifié, qu'il est mort, qu'il a été enseveli (dans son corps) et qu'il est descendu aux enfers (dans son âme). La mort du Christ a opéré une séparation du corps et de l'âme — le Christ, durant le triduum mortis, n'était donc plus « homme », c'est-à-dire un composé de corps et d'âme (S. Th., III, 50, 4) — mais il n'a pas séparé la divinité de l'humanité. Le corps et l'âme, même après leur séparation, restèrent unis hypostatiquement au Logos divin.

A l'enseignement de l'Église s'oppose la doctrine gnosticomanichéenne, d'après laquelle le *Logos* a quitté l'homme avant la Passion.

La continuation de l'union hypostatique, même pendant la Passion du Christ, est attestée par *I Cor.*, II, 6 : « s'ils l' (la sagesse divine cachée) avaient connue, ils n'auraient pas crucifié le Seigneur de la gloire (= Dieu) ».

Quant au passage de Matthieu, XXVII, 46 : « Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ? » invoqué par les gnostiques, Hugues de Saint-Victor († 1141) en donne cette interprétation pertinente : Subtraxit protectionem, sed non separavit unionem (*De sacr. christ. fidei*, II, 1, 10) (cfr aussi S. Thomas, S. Th., III, 50, 2). C'est à tort que certains Pères, comme saint Ambroise et saint Hilaire, en ont conclu qu'à la mort du Christ, la divinité se sépara de son corps.

La croyance des Pères s'exprime par cet axiome : Quod Verbum semel assumpsit, nunquam dimisit. Cet axiome a une valeur absolue en ce qui concerne l'âme, mais seulement relative en ce qui concerne le corps.

b) *L'union hypostatique ne cessera jamais.* De fide.

Le 2ᵉ concile général de Constantinople (381) a condamné, comme hérétique, la doctrine contraire de *Marcel d'Ancyre* († vers 374), d'après laquelle le Logos incarné, à la fin des temps, déposerait la nature humaine et retournerait en Dieu, dont il était sorti en vue de la création du monde (D 85). Contre cette opinion, le Symbole reçut cette addition : Cujus regni non erit finis (Luc, I, 33; D 86; cfr D 283).

La continuation sans interruption de l'union hypostatique dans l'avenir est attestée par Luc, I, 33 : « Il régnera sur la maison de Jacob à jamais et son règne n'aura point de fin. « Or le Christ est Roi du royaume messianique, en tant qu'Homme-Dieu. L'*Épître aux Hébreux* atteste la durée éternelle du sacerdoce du Christ : « Il possède un sacerdoce qui ne passe pas, parce qu'il demeure pour l'éternité » (VII, 24). Or le Christ est prêtre en tant qu'Homme-Dieu.

Les Pères rejettent d'une façon générale l'opinion de Marcel d'Ancyre. Saint Cyrille de Jérusalem déclare : « Si jamais tu entendais dire que le royaume du Christ aura une fin, déteste cette hérésie » (*Cat.*, XV, 27).

APPENDICE : *Le précieux sang de Jésus-Christ.*

Dans le corps vivant du Christ, le sang est uni, comme élément intégral de la nature humaine, directement, et non pas seulement indirectement, à la personne du Logos divin. Sententia certa.

Le 5ᵉ anathématisme de saint Cyrille d'Alexandrie parle de l'union du *Logos* avec la chair et le sang : Verbum caro factum est et communicavit, similiter ut nos, carni et sanguini (D 117). D'après la bulle de Clément VI (1343) *Unigenitus Dei Filius*, la valeur du sang du Christ est si grande, à cause de son union avec le Verbe (propter unionem ad Verbum) qu'une seule petite goutte aurait suffi pour la Rédemption de toute l'humanité (D 550). En tant que sang du *Logos* divin, le sang de Jésus-Christ est le précieux sang » (I Pierre, I, 19), « le prix élevé » de notre Rédemption (*I Cor.*, VI, 20) et, tout comme le corps du Christ, une nourriture pour la vie surnaturelle de l'âme (Jean, VI, 53 sqq).

En ce qui concerne le sang versé sur la croix, la *sententia communis* enseigne à présent que le sang, quand et dans la mesure où il s'est retrouvé dans le corps à la Résurrection, est demeuré hypostatiquement uni au *Logos*, pendant sa séparation du corps (cfr D 718).

BIBLIOGRAPHIE : A. LANDGRAF, *Das Problem* Utrum Christus fuerit homo in triduo mortis *in der Frühscholastik*, Mélanges Auguste Pelzer, Lou 1947, 109-158.

CHAPITRE IV

Explication théologico-spéculative de l'union hypostatique

§ 15. LE CARACTÈRE SURNATUREL ET MYSTÉRIEUX DE L'UNION HYPOSTATIQUE

1. L'union hypostatique est une grâce

L'admission d'une nature créée dans l'unité d'une personne divine est absolument surnaturelle. Elle est une grâce au sens le plus complet du mot, c'est-à-dire un don divin surnaturel, immérité et imméritable (gratia unionis) (cfr S. Th., III, 2, 11).

Saint Ignace d'Antioche désigne précisément le Christ comme un χάρισμα = un don gratuit (*Éphésiens*, XVII, 2) (cfr *Didaché*, X, 6).

2. L'union hypostatique est un mystère

L'union hypostatique est un mysterium stricte dictum, c'est-à-dire un mystère de foi dont la réalité ne pouvait pas être connue par la raison naturelle, avant sa révélation, et dont la possibilité interne ne peut être positivement démontrée même après sa révélation. Elle est l'union, unique dans son genre, d'une créature avec Dieu et elle est sans analogie. Saint Augustin parle d'une « susceptio singulariter mirabilis vel mirabiliter singularis ». De correpț. et gratia 11,30 (cfr D 1655, 1669).

Saint Paul appelle l'Incarnation et la Rédemption « un mystère caché en Dieu de toute éternité » (sacramentum absconditum a saeculis in Deo; *Éphésiens*, III, 9) et « un grand mystère de la piété » (magnum pietatis sacramentum; I Timothée, III, 16).

Le pape saint Léon le Grand déclare : « Sans l'appui de la foi, aucune raison ne peut expliquer que deux substances se sont unies pour former une seule personne » (*Sermo*, XXIX, 1).

L'union hypostatique est le mystère central de la foi chrétienne, auquel sont subordonnés tous les autres mystères (cfr S.c.G., IV, 27).

§ 16. OBJECTIONS CONTRE LE DOGME DE L'UNION HYPOSTATIQUE

En tant que mystère strictement dit, l'union hypostatique est au-dessus de la raison humaine *(supra rationem)*, mais conformément à l'harmonie de la foi et de la science elle n'est pas contraire à la raison *(contra rationem)*. La raison humaine peut donc repousser, comme injustifiées, les objections soulevées contre ce dogme.

1. Relativement à la partie prenante

Étant donné la particularité de la personne divine acceptant l'union *(ex parte assumentis)*, on objecte que l'union hypostatique est contraire à l'*immutabilité divine* (*Celse*; cfr Origène, *C. Celsum*, IV, 14).

Il faut répondre que l'*acte* de l'Incarnation, en tant qu'œuvre divine *ad extra*, a aussi peu introduit un changement dans l'Être de Dieu que la création du monde, car il n'est que l'exécution, dans le temps, d'une décision éternelle, immuable. De même le *résultat* de l'Incarnation n'a pas davantage eu pour conséquence un changement de l'Être divin; en effet le *Logos*, après s'être fait chair, n'est ni plus ni moins parfait qu'auparavant. Il n'y a pas eu de modification en pire, puisque le *Logos* est demeuré ce qu'il était, ni de modification en mieux, puisque, de toute éternité, il contient dans sa perfection divine toutes les perfections de la nature humaine au degré le plus élevé. Le *Logos* et l'humanité signifient aussi peu un accroissement de la perfection divine que Dieu et le monde. Un seul changement existe du côté de la nature humaine, qui fut élevée à la participation à la personne du *Logos* (cfr S. Thomas *Sent.*, III, d. 6, q. 2, a. 3 ad 1; in persona composita quamvis sint plura bona quam in persona simplici...... tanen persona composita non est majus bonum quam simplex).

2. Relativement à la partie prise

Étant donnée la particularité de la nature humaine *(ex parte assumpti)*, on objecte que toute nature humaine individuelle complète est une *hypostase*, ou *personne*, et que par suite la nature humaine du Christ aussi est en même temps une personne humaine.

La solution est à chercher dans la détermination des rapports de la nature et de la personne. Dans l'ordre naturel, toute substance individuelle complète subsiste pour elle-même et est ainsi une hypostase. Mais la révélation du mystère de la sainte Trinité et du mystère de l'Incarnation nous apprend qu'entre la nature individuelle complète et l'hypostase doit exister une distinction. Une distinction *purement mentale* ne suffit pas pour l'explication des deux dogmes; on doit donc admettre une distinction réelle ou virtuelle.

a) Contre une distinction *réelle* on objecte que le Christ manquerait d'une réalité que possède tout autre homme. Or, d'après l'enseignement de l'Église, le Christ est un homme parfait (D 40). Les partisans d'une distinction réelle *(Thomistes, Suarez)* font valoir, par contre, que le manque de la subsistance créée dans le Christ ne signifie pas un manque réel, parce que, à la place de la subsistance humaine manquante, il y a une perfection infiniment plus haute, la subsistance divine du *Logos*. Les déclarations de l'Église sur l'intégrité de la nature humaine du Christ et sur sa ressemblance avec nous dans son humanité ne s'y opposent pas, d'après l'opinion de ces théologiens, attendu qu'elles se rapportent à la nature humaine comme telle, tandis que la subsistance s'ajoute à la nature comme une réalité nouvelle. La nature humaine du Christ a en elle-même le pouvoir naturel d'être une hypostase. Mais cette faculté ne se déploie pas à cause de son admission dans la subsistance du *Logos*.

Partant de la doctrine de saint Thomas sur l'unicité de l'être dans le Christ (S. Th., III, 17, 2) de nombreux *Thomistes* (par exemple *Cajetan*) enseignent que la nature humaine du Christ n'a pas d'existence créée propre, mais l'existence incréée du *Logos*. A la base de cette opinion, il faut admettre une distinction réelle entre l'essence et l'existence. Le dogme parle seulement de l'unité de personne et non pas de l'unité d'existence. La doctrine de saint Thomas sur l'unicité de l'être dans le Christ pourrait se rapporter à l'unité du *suppositum* : Esse enim proprie et vere dicitur de supposito subsistente (*De unione Verbi incarn.* a. 4). Dans cet article (ad 1), saint Thomas parle expressément d'un double *esse* dans le Christ; Ad primum ergo dicendum quod esse humanae naturae non est divinae. Nec tamen simpliciter dicendum est, quod Christus sit duo secundum esse, quia non ex aequo respicit utrumque esse suppositum aeternum.

b) Si l'on admet une distinction *virtuelle (distinctio rationis cum fundamento in re)* on sauvegarde très facilement la distinction exigée par le dogme entre la nature et la personne, ainsi que la pleine intégrité de la nature humaine du Christ. D'après cette opinion, soutenue surtout par les *Scotistes*, toute nature individuelle complète est une hypostase, du fait qu'elle est laissée à elle-même et n'appartient pas à une hypostase supérieure. La personnalité n'ajoute pas une réalité à la nature. La nature humaine du Christ n'est donc pas une hypostase ou personne humaine, parce qu'elle a été introduite dans l'hypostase divine du *Logos*. Il ne faut pas expliquer le manque de la personnalité humaine par l'absence d'une réalité quelconque, mais simplement par l'union avec l'hypostase divine du *Logos*. Cfr S. Th., III, 4, 2 ad 2 : naturae assumptae non deest propria personalitas propter defectum alicujus, quod ad perfectionem hymanae naturae pertinet, sed propter additionem alicujus, quod est supra humanam naturam, quod est unio ad divinam personam. Si la nature humaine était sortie de l'union hypostatique, elle deviendrait d'elle-même une personne humaine.

La nature humaine du Christ, comme le font ressortir les Pères grecs (*Léonce de Byzance*, † 543) n'est pas sans hypostase (ἀνυπόστατος), malgré l'absence d'une hypostase propre humaine. Bien qu'elle ne soit pas simplement hypostatique (ὑπόστατος), c'est-à-dire subsistant pour elle-même, elle est cependant « enhypostatique » (ἐνυπόστατος), c'est-à-dire admise dans l'hypostase d'une autre nature.

3. Relativement aux deux parties

Étant données les relations des deux natures unies entre elles *(ex parte unitorum)*, on objecte qu'une nature humaine finie et la nature divine infinie ne peuvent pas s'unir l'une à l'autre à cause de l'*écart infini* qui les sépare. L'objection ne prouve que l'impossibilité d'unir deux natures en une seule, impossibilité admise par le dogme catholique. Mais la distinction entre le Créateur et la créature n'est pas effacée, attendu que les deux natures demeurent dans leur pleine intégrité.

L'infinité de Dieu est la raison pour laquelle l'hypostase du *Logos* peut posséder, à côté de la nature divine, encore une nature humaine. L'infinité de Dieu permet aussi de montrer la convenance de l'Incarnation. Puisqu'il est de l'essence du bien de se communiquer à d'autres, d'après l'axiome : *Bonum est diffusivum sui*, il convient à la bonté infinie de Dieu de se communiquer aux créatures de la manière la plus parfaite (cfr S. Th., III, 1, 1).

La nature humaine possède, en raison de ses dispositions spirituelles, une *potentia oboedientialis* d'être élevée à la subsistance d'une personne divine (cfr S. Th., III, 4, 1).

BIBLIOGRAPHIE : A. LANDGRAF, *Die spekulativ-theologische Erörterung der hypostatischen Vereinigung im 12 Jh.* ZkTh 65 (1941), 183-216. F. ABERT, *Die Einheit des Seins in Christus nach der Lehre des hl. Thomas*, Stadtamhof 1889. E. HOCEDEZ, *Quaestio de unico esse in Christo, a doctoribus saeculi XIII disputata*, R 1933. J. P. JUNGLAS, *Leontius von Byzanz*, Pa 1908. P. GALTIER, *L'unité du Christ*, P 1939. H. DIEPEN, *La psychologie humaine du Christ selon S. Thomas d'Aquin*, RTh 50 (1950), 515-562. M. FEBRER, *El concepto de persona y la union hypostatica*, Valence 1951.

§ 17. LES RAPPORTS DE L'UNION HYPOSTATIQUE AVEC LA SAINTE TRINITÉ

1. L'acte de l'union hypostatique

L'acte de l'union hypostatique a été réalisé en commun par les trois personnes divines. De fide.

Le Symbole du 11e synode de Tolède (675) déclare : « Il faut croire que la Trinité tout entière a réalisé l'Incarnation du Fils de Dieu, parce que les œuvres de la Trinité sont indivisibles » (D 284). Le 4e concile du Latran (1215) a défini : Unigenitus Dei Filius a tota

Trinitate communiter incarnatus (D 429). En tant qu'œuvre de l'amour de Dieu (Jean, III, 16; I Jean, IV, 9) l'Incarnation active, c'est-à-dire sa réalisation, est attribuée au Saint-Esprit, l'amour personnel de Dieu : « qui a été conçu du Saint-Esprit » (Symbole des Apôtres).

Dans la sainte Écriture, l'unité d'action des trois personnes est indiquée par le fait que la réalisation de l'Incarnation est attribuée aussi bien au Père (*Hébreux*, x, 5) qu'au Fils (*Philippiens*, II, 7) et qu'au Saint-Esprit (Matthieu, I, 18.20; Luc, I, 35).

Saint Augustin atteste que « la conception dans le sein de la Vierge Marie et la naissance du Christ sont l'œuvre de la sainte Trinité, dont l'activité créatrice a tout créé » (*De Trin.*, II, 5, 9).

La raison interne se trouve dans ce fait que la nature divine commune aux trois personnes est le *principium quo* de toute opération extradivine (cfr Livre I, § 20).

2. Le terme de l'union hypostatique

Seule, la seconde personne divine est devenue homme. De fide.

Les confessions de foi affirment contre la doctrine des Sabelliens (Patripassiens), l'Incarnation passive du Fils unique de Dieu, exclusivement, tout comme la sainte Écriture dit uniquement du Logos, ou du Fils de Dieu, qu'il s'est fait chair et est venu en ce monde (Jean, I, 14; III, 16-17, etc.).

L'union de la nature humaine avec *une* personne divine n'a pas pour conséquence, comme *Roscelin* le prétendait, l'union avec les autres personnes, malgré l'unité d'essence des trois personnes; en effet l'union a eu lieu, non pas dans la nature, mais dans la personne, or les personnes sont distinctes les unes des autres. La *nature* divine n'est qu'indirectement unie à la nature humaine par la personne du *Logos* réellement identique à elle. Par suite, elle ne peut être regardée que relativement à la personne du *Logos (ratione personae Verbi)* comme le terme de l'union hypostatique. Le Synode de Reims (1148) a déclaré contre Gilbert de Poitiers qui refusait l'équivalence *Deus-divinitas* et par suite rejetait la proposition *Divinitas est incarnata* : Credimus ipsam divinitatem... incarnatam esse, sed in Filio (D 392. Cfr S. Th., III, 3, 1-4).

CHAPITRE V

Conséquences de l'union hypostatique

§ 18. LA FILIATION DIVINE NATURELLE DE L'HOMME JÉSUS-CHRIST

1. L'hérésie adoptianiste

Vers la fin du VIII[e] siècle, *Elipand*, archevêque *de Tolède* († 802), et *Félix*, évêque *d'Urgel* († 818), enseignèrent une double filiation du Christ. Comme Dieu, il serait le Fils naturel de Dieu; comme homme, le Fils adoptif de Dieu. A son baptême dans le Jourdain, il aurait été adopté par Dieu comme son Fils. Admettre deux Fils revient à admettre deux personnes et ramène au nestorianisme. Cette hérésie fut combattue car l'Abbé de Libana *Beatus*, par *Etherius*, évêque d'Osma, et par des théologiens carolingiens, en particulier *Alcuin*.

2. La doctrine de l'Église

Jésus-Christ est, aussi comme homme, le Fils naturel de Dieu. De fide.

La condamnation du nestorianisme atteint indirectement aussi l'adoptianisme. Le pape Adrien I (772-795) le rejeta, dans deux Lettres doctrinales, comme un renouveau de l'erreur nestorienne (D 299, 309) et confirma les décisions du concile de Francfort (794), qui avait condamné l'adoptianisme pour cette raison que le Christ né de la Vierge était vrai Dieu et ne pouvait donc pas être considéré comme adopté (D 311).

Le sens de ce dogme est celui-ci : La personne subsistant dans la nature humaine est le Fils naturel de Dieu. L'expression « le Christ comme homme » (Christus ut homo) ne doit pas être prise au sens *réduplicatif* (= Christus secundum humanitatem), comme si dans la nature humaine il y avait motif pour qu'il soit le Fils naturel de Dieu, mais au sens *spécificatif* (= Christus ut hic homo ou bien Christus ut hypostasis subsistens in humana natura) (cfr S. Th., III, 10, 11).

3. Preuve tirée des sources de la foi

La sainte Écriture n'appelle jamais l'Homme-Christ le Fils adoptif de Dieu, mais le propre Fils, le Fils unique de Dieu. *Romains*,

VIII, 32 : « Lui (Dieu) qui n'a pas épargné son *propre* Fils, mais l'a livré pour nous tous » (Jean, III, 16). « Dieu a tant aimé le monde qu'il a donné son Fils *unique* » (cfr Jean, I, 14.18; Matthieu, III, 17).

Lors de leur lutte contre le nestorianisme, les Pères ont repoussé la théorie de deux Fils dans le Christ et souligné que le Fils de l'homme est le même que le Fils de Dieu. Ils excluent aussi formellement une filiation adoptive du Christ. *Saint Augustin* renvoie à la sainte Écriture : « Lis les Écritures; nulle part tu n'y trouveras que le Christ est Fils de Dieu par adoption » (*C. Secundinum Manich.*, V). Certains témoins de la tradition, par exemple, *saint Hilaire* (*De Trin.*, II, 27) et la liturgie mozarabe emploient les mots *adoptare* et *adoptio* au sens large de *assumere* et *assumptio.*

4. Raison interne

La filiation est une propriété de l'hypostase, ou personne, et non pas de la nature : filiatio proprio convenit hypostasi vel personae, non autem naturae (S. Th., III, 23, 4). Comme il n'y a dans le Christ qu'une seule hypostase, ou personne, qui est issue de Dieu le Père par une génération éternelle, il ne peut y avoir dans le Christ qu'une seule filiation divine et la filiation divine naturelle.

L'opinion de certains théologiens du moyen âge (*Durand*, † 1334, de nombreux *Scotistes*), pour qui l'Homme Jésus-Christ serait à la fois le Fils naturel de Dieu et, *per gratiam*, le Fils adoptif de Dieu, est à rejeter, attendu qu'une seule et même personne ne peut pas être à la fois le Fils naturel et le Fils adoptif du même Père.

APPENDICE : *Le Christ comme « Serviteur de Dieu » et Fils « prédestiné » de Dieu.*

Les adoptianistes rapportaient le titre de « serviteur de Dieu » à la personne et supposaient ainsi dans le Christ, à côté de la personne divine, à qui cette appellation ne peut convenir, une personne humaine. Adrien Ier et le concile de Francfort (794) les désapprouvèrent dans ce sens *(ratione personae)*. Mais, par rapport à la nature humaine qu'il a prise et qui est soumise à la souveraineté de Dieu *(ratione humanae naturae)*, le Christ peut être nommé, dans un sens vrai, Serviteur de Dieu (cfr Isaïe, XLII, 1; Matthieu, XII, 1; *Philippiens*, II, 7. S. Th., III, 20, a ad 2).

Le passage de l'*Épître aux Romains* (I, 4) : « qui praedestinatus est Filius Dei in virtute » ne peut pas s'entendre, comme le prétendaient les adoptianistes, de la prédestination du Christ à la filiation adoptive de Dieu. La *Vulgate* a rendu inexactement le texte original (praedestinatus au lieu de destinatus = ὁρισθείς). L'apôtre exprime cette idée que le Christ, depuis sa résurrection, conformément au *pneuma* divin habitant en lui, s'est montré plein de puissance comme Fils de Dieu (d'après une autre explication, il fut instauré « Fils de Dieu dans la puissance », c'est-à-dire en état d'exaltation). Le texte de la *Vulgate* peut s'expliquer d'une manière orthodoxe : Dieu décida de toute éternité que le porteur de la nature humaine du Christ est le Fils naturel de Dieu (cfr S. Th., III, 24, 1, 1 ad 2).

BIBLIOGRAPHIE : D. DE BRUYNE, *Un document de la controverse adoptianiste en Espagne, vers l'an 800*, RHE 27 (1931), 307-312. A. LANDGRAF, *Die Stellungnahme der Scholastik des XII Jh. zum Adoptianismus*, DTh 13 (1935), 251-269. ID., *Der Adoptianismus des Petrus Cantor*, DTh 14 (1936), 205-209.

§ 19. L'ADORATION DU CHRIST EN GÉNÉRAL

1. La doctrine de l'Église

L'Homme-Dieu, le Christ Jésus, doit être honoré d'un seul culte, le culte absolu de latrie qui appartient à Dieu seul. De fide.

Le concile d'Éphèse (431) a condamné, en adoptant le 8e anathématisme de saint Cyrille, le « culte conjoint » (συμπροσκύνησις) de l'homme Jésus-Christ avec le Logos et a établi, comme dogme catholique, que le Logos incarné (à cause de l'unité de sa personne) doit être l'objet d'une seule adoration (μιᾷ προσκυνήσει) (D 120).

Le 5e concile général de Constantinople (553) a défini, contre le double culte des nestoriens et contre le culte unique des monophysites se rapportant à la nature divine seule ou à une nature mixte soi-disant humano-divine, que le Logos incarné, avec la chair qui lui est propre, (μετὰ τῆς ἰδίας αὐτοῦ σαρκός) est l'objet d'une seule adoration (D 221).

L'humanité du Christ est, en vertu de l'union hypostatique, en quelque sorte une partie (quasi pars) de la personne du Logos et pour cette raison, elle est adorée dans et avec le Logos. Elle est en elle-même objet d'adoration, non pas pour elle-même (*in se*, sed *non propter se*), mais à cause de son union hypostatique avec le Logos. Le pape Pie VI a défini, contre les aberrations du synode de Pistoie (1786) : humanitas ipsaque caro vivifica Christi adoratur, non quidem propter se et tanquam nuda caro, sed prout unita divinitati (D 1561).

2. Preuve tirée des sources de la foi

Le Christ a accepté la prosternation (προσκύνησις) acte d'adoration qui, après la résurrection, avait bien le caractère du culte de latrie

(cfr Matthieu, XXVIII, 9.17). D'après Jean, V, 23, il revendique pour lui le même culte qui appartient à son Père : « afin que tous honorent le Fils, comme ils honorent le Père. » Saint Paul atteste le droit du Christ d'être adoré dans son humanité (*Philippiens*, II, 10) : « Qu'au nom de *Jésus* tout genou fléchisse » et (*Hébreux*, I, 6) : « Que tous les anges de Dieu l'adorent » (cfr *Apocalypse*, V, 12).

Le *Martyre de saint Polycarpe* (156) distingue clairement entre l'adoration due au Christ et le culte qui revient aux martyrs : « Lui (le Christ) nous l'adorons, parce qu'il est le Fils de Dieu; quant aux martyrs, c'est en leur qualité de disciples et d'imitateurs du Seigneur que nous les aimons, à cause de leur attachement sans bornes à leur Roi et Maître » (XVII, 3). Les Pères repoussent l'accusation, portée par les apollinaristes, d'adoration de la chair (σαρκολατρεία) et d'adoration d'un homme (ἀνθρωπολατρεία), en démontrant qu'un culte divin est rendu à l'humanité du Christ, non pas pour elle-même, ni à part du *Logos*, mais à cause de son union hypostatique avec le *Logos*. Le culte s'applique au *Logos* qui s'est fait chair (cfr S. Athanase, *Ep. ad Adolphium*, 3; S. Jean Damascène, *De fide orth.*, III, 8; IV, 3).

3. Démonstration spéculative

Le culte, au sens propre, n'est rendu qu'à la personne. Dans le Christ il n'y a que la seule personne divine du *Logos*, aussi ne lui revient-il qu'un seul culte. La nature humaine ne peut pas en être exclue, puisqu'elle est unie inséparablement à la personne divine. (Cfr S. Th., III, 25, 2 : « L'honneur de l'adoration appartient, au sens propre, à l'hypostase qui subsiste par elle-même... L'adoration de la chair du Christ ne signifie pas autre chose que l'adoration du Verbe fait chair, tout comme le respect pour le vêtement d'un roi ne signifie pas autre chose que le respect pour le roi ainsi habillé. »

L'*objectum materiale totum* de l'adoration rendue au Christ est le *Logos* fait chair. La nature humaine, unie hypostatiquement au *Logos*, n'est que l'*objectum partiale*. Quant à l'*objectum formale* de l'adoration, c'est la perfection infinie de la personne divine.

BIBLIOGRAPHIE : A. LANDGRAF, *Der Kult der menschlichen Natur Christi nach der Lehre der Frühscholastik*, Schol 12 (1937), 361-377, 498-518.

§ 20. L'ADORATION DU SACRÉ-CŒUR DE JÉSUS

De même que la nature humaine tout entière du Christ, de même ses parties isolées sont l'objet partiel du culte de latrie. Sententia certa.

Bien que, en elles et pour elles, toutes les parties de la nature humaine du Christ soient également dignes d'adoration, cependant, depuis l'époque

des Croisades, s'est formé un culte particulier pour les cinq plaies et les membres qui s'y rapportent, pour le Précieux Sang, pour la sainte Face et le Chef du Sauveur souffrant, et pour son Très Sacré-Cœur. D'une manière analogue, les mystères de sa vie, de sa Passion et de sa mort (conception, naissance, etc.) sont aussi objet du culte de latrie. La raison pour laquelle ces parties de la nature humaine ou ces épisodes de la vie du Christ sont vénérés d'une façon particulière, réside dans ce fait que l'amour rédempteur du Christ s'y manifeste avec une clarté particulière *(objectum manifestationis)*.

1. Base dogmatique du culte

Le culte du Sacré-Cœur, combattu passionnément par les jansénistes et qui remonte à la mystique médiévale, a son fondement dogmatique dans l'*union hypostatique*. Contre les calomnies des jansénistes, le pape Pie VI a déclaré que le Cœur de Jésus était adoré, non pas à part, ou séparé de la divinité (cum separatione vel praecisione a divinitate), mais comme *le Cœur de la personne du Logos avec laquelle il est inséparablement uni* (cor personae Verbi, cui inseparabiliter unitum est) (D 1563).

2. Objet du culte

a) L'objet immédiat *(objectum proximum, objectum materiale partiale)* du culte du Sacré-Cœur est le cœur de chair de Jésus comme élément essentiel de la nature humaine du Christ hypostatiquement unie au *Logos*, et non pas le cœur simplement au sens métaphorique (= l'amour). C'est ce qui ressort indubitablement de la controverse avec les jansénistes et des textes de la fête liturgique.

b) L'objet total *(objectum materiale totale)* est le *Logos* incarné, l'Homme-Dieu Jésus-Christ.

c) L'*objet formel* est la perfection infinie de la personne divine.

d) La raison pour laquelle, parmi les éléments de l'humanité du Christ, le Cœur est adoré d'une façon spéciale, est que le Cœur est le plus parfait *symbole de l'amour rédempteur du Christ* pour les hommes. Cfr l'*Invocation des litanies du Sacré-Cœur* : « Cœur de Jésus, foyer brûlant d'amour! » D'après la langue de la sainte Écriture (cfr *Deutéronome*, VI, 5; X, 12; XIII, 3; *Proverbes*, II, 2; XXIII, 26; Matthieu, XXII, 37; Jean, XVI, 6.22; *Romains*, C, 5) et d'après les idées populaires, le cœur passe pour le siège des passions, en particulier de l'amour. Comme l'amour est le motif de la Rédemption (cfr Jean, III, 3, 16; I Jean, IV, 9-10), un amour et un culte particuliers sont rendus à cet organe du Sauveur, qui passe pour le symbole de l'amour. Le Cœur de Jésus, en tant que symbole de son amour rédempteur, est l'objet adéquat du culte

officiel de l'Église au Sacré-Cœur. Mais, comme l'amour rédempteur du Christ se manifeste surtout dans sa Passion et sa mort, ainsi que dans l'Eucharistie, le culte de la Passion du Christ et le culte eucharistique sont en étroites relations avec le culte du Sacré-Cœur.

3. But de ce culte

Le but du culte du Sacré-Cœur est d'éveiller un amour de reconnaissance, de favoriser l'imitation des vertus dont le Cœur de Jésus est l'exemple (Matthieu, XI, 29) et de fournir réparation pour les outrages infligés au Cœur de Jésus (cfr les encycliques *Miserentissimus Redemptor* (1928) et *Caritate Christi compulsi* (1932) de Pie XI).

APPENDICE : *Culte des images et des reliques du Christ.*

D'après l'enseignement de saint Thomas, un culte relatif de latrie appartient aux images et aux reliques du Christ, comme la Sainte-Croix. La raison de ce culte (objectum formale) n'est pas dans les choses elles-mêmes, mais dans la personne du Christ qu'elles représentent ou qu'elles ont touchée; aussi le culte qu'on leur rend n'est-il pas absolu, mais relatif. C'est toutefois un véritable culte de latrie, car il s'applique finalement à la personne divine du Christ (S. Th., III, 25, 3 et 4).

BIBLIOGRAPHIE : J. V. BAINVEL, *La dévotion au Sacré-Cœur de Jésus*, P 1937. F. DANDER, *Herz - Jesu - Verehrung*, In 1939. P. GALTIER, *Le Sacré-Cœur. Textes pontificaux traduits et commentés*, P. 1936. C. RICHSTATTER, *Die Herz - Jesu - Verehrung des deutschen Mittelalters*, Mu ²1934. J. STIERLI, *Cor Salvatoris*. Mulhouse 1955, R. ERNI, *Die Herz - Jesu - Lehre Alberts des Grossen*, Lu 1941.

§ 21. LA COMMUNICATION DES IDIOMES

1. Notion et doctrine de l'Église

La communication des idiomes, au sens *ontologique*, est la communauté fondée sur l'unité de personne et la communication réciproque des attributs divins et humains (= propriétés et activités) du Christ, de telle sorte que le *Logos* divin possède des attributs humains et l'Homme-Christ des attributs divins. La communication des idiomes, au sens *logique* est l'application de la communauté ontologique des idiomes.

Les prédicats divins et humains du Christ doivent être attribués au seul Logos incarné. De fide.

Le Symbole des apôtres attribue au Fils de Dieu les propriétés humaines de la conception et de la naissance, de la crucifixion, de la

mort et de l'ensevelissement. Le concile d'Éphèse (431) déclare, avec saint Cyrille d'Alexandrie, contre Nestorius, que les affirmations contenues dans la sainte Écriture sur le Christ ne peuvent pas être réparties sur deux personnes, le Logos divin et l'Homme-Christ, mais doivent être appliquées au seul Logos incarné (D 116). Comme la personne divine du Christ subsiste en deux natures et peut être nommée d'après chacune de ces deux natures, on peut affirmer du Fils de Dieu des choses humaines et du Fils de l'homme des choses divines.

L'ancienne dogmatique luthérienne incline au monophysisme extrême, en transférant à la nature humaine du Christ, en vertu de l'union hypostatique, des attributs divins tels que la toute-puissance et l'ubiquité et en enseignant que « le Christ, non seulement comme Dieu, mais aussi comme homme, sait tout, peut tout et est présent dans toutes les créatures » (*Formula concordiae*, I, 8, 11).

2. Preuve tirée des sources de la foi

La sainte Écriture emploie à plusieurs reprises la communication des idiomes, par exemple Jean, VIII, 58 : « Avant qu'Abraham parût, je suis » (l'Homme-Christ); *Actes*, III, 15 : « Vous avez fait mourir l'Auteur de la vie (Dieu) »; *Actes*, XX, 28 : « l'Église qu'il s'est acquise de son propre sang »; *Romains*, VIII, 32 Dieu n'a pas épargné son propre Fils, mais l'a livré pour nous tous »; *I Cor.*, II, 8 : « S'ils l' (la Sagesse de Dieu) avaient connue, ils n'auraient pas crucifié le Seigneur de la gloire (Dieu). »

Conformément au langage de la sainte Écriture, *saint Ignace d'Antioche* parle du sang de Dieu (*Éphésiens*, I, 1), des souffrances de Dieu (*Romains*, VI, 3) et de la naissance de Dieu dans le sein de Marie (*Éphésiens*, XVIII, 2). *Origène*, le premier, a enseigné expressément l'échange des prédicats (*De princ.*, II, 6, 3).

3. Règles dans l'emploi de la communication des idiomes

De l'essence même de l'union hypostatique il résulte que les propriétés de la nature divine et de la nature humaine ne peuvent être rapportées qu'à la *personne* seule, tandis que le transfert des propriétés d'une nature à une autre n'est pas permis. Comme les termes concrets (Dieu, Fils de Dieu, homme, Fils de l'homme, Christ, le Tout-Puissant) désignent l'hypostase et que les termes abstraits (divinité, humanité, toute-puissance) désignent la nature,

il y a lieu d'appliquer la règle générale : Communicatio idiomatum fit *in concreto*, non in abstracto. Un exemple : le Fils de Dieu est mort sur la croix; Jésus a créé le monde. Cette règle souffre exception par réduplication, car celle-ci limite l'expression à la nature intéressée. Il est donc faux de dire : le Christ a souffert comme Dieu, le Christ comme homme a créé le monde. Il faut noter aussi que les parties essentielles de la nature humaine, corps et âme, valent pour la nature dont ils sont des éléments. Il est donc faux de dire : L'âme du Christ a une science infinie, le corps du Christ est présent partout.

La prédication des idiomes doit en outre se faire *positivement* et non pas négativement, car on ne peut rien nier de ce qui revient au Christ dans l'une des deux natures. On n'a donc pas le droit de dire : le Fils de Dieu n'a pas souffert, Jésus n'est pas tout-puissant.

Les expressions portant à confusion doivent être munies d'additions qui en précisent le sens, par exemple « comme Dieu » « comme homme » : le Christ, comme homme, est une créature ».

BIBLIOGRAPHIE : E. Borchert, *Der Einfluss des Nominalismus auf die Christologie der Spätscholastik nach den Traktat De communicatione idiomatum des Nikolaus von Oresme*, Mr 1940. A. M. Landgraf, *Die Stellungnahme der Frühscholastik zur Frage, ab Christus ein Geschöpf sei*, Schol 25 (1950), 73-96.

§ 22. LA PÉRICHORÈSE CHRISTOLOGIQUE

Les deux natures du Christ existent l'une dans l'autre. Sententia communis.

Les deux natures, tout en conservant intégralement leurs particularités, n'existent pas extérieurement l'une à côté de l'autre, comme l'enseignaient les nestoriens, mais de la façon la plus intime, l'une dans l'autre. L'union hypostatique a pour conséquence une existence réciproque des deux natures l'une dans l'autre. Cette insertion l'une dans l'autre des natures est appelée d'un terme qui remonte à saint Grégoire de Nazianze (Ep. 101, 6) *périchorèse* christologique (περιχώρησις, circumincessio, dans la basse scolastique circuminsessio). La force qui unit et maintient ensemble les deux natures émane exclusivement de la nature divine. Cette compénétration, considérée de son point de départ, n'est pas réciproque, mais unilatérale. Toutefois elle a pour résultat l'insertion réciproque des deux natures l'une dans l'autre. La divinité, qui est elle-même impénétrable, pénètre et habite dans l'humanité qui, ainsi, sans subir de changement, devient divinisée (D 291 : σὰρξ θεωθεῖσα, θέλημα θεωθέν).

Les anciens Pères enseignent en fait la périchorèse, tout en désignant l'union des deux natures souvent avec inexactitude comme un mélange (μῖξις, σύμμιξις, κρᾶσις, σύγκρασις). Depuis la querelle nestorienne, la question fut étudiée plus en détail. *Saint Jean Damascène* l'a traitée *ex professo* (*De fide orth.*, III, 3 et 7) et l'a léguée à la scolastique.

BIBLIOGRAPHIE : A. Deneffe, L. Prestige (Livre I, § 19).

DEUXIÈME SECTION

Les attributs de la nature humaine du Christ

CHAPITRE PREMIER

Les perfections de la nature humaine du Christ

REMARQUES PRÉLIMINAIRES

Le Christ est un véritable homme (consubstantialis nobis secundum humanitatem, D 148), mais par suite de l'union hypostatique, il n'est pas un simple homme, ni un homme ordinaire. L'union hypostatique du Christ avec le *Logos* divin a produit un état surnaturel et un enrichissement de la nature humaine dans une plénitude unique. Elle trouve sa limite dans le caractère fini de la nature créée et ses bornes dans le ministère rédempteur du Christ. Les perfections de la nature humaine du Christ sont des perfections de la science humaine, de la volonté humaine et de la puissance humaine.

I. LES PERFECTIONS DE LA SCIENCE HUMAINE DU CHRIST

§ 23. LA VISION DIRECTE DE DIEU

1. Réalité de la vision directe de Dieu

a) *Doctrine de l'Église*

L'âme du Christ a possédé, dès le premier instant de son existence, la vision directe de Dieu. Sententia certa.

Les autres hommes ne posséderont la connaissance de Dieu absolument surnaturelle et directe que dans l'autre monde *(in statu termini)*, mais l'âme

du Christ la possédait déjà en ce monde *(in statu viae)*, et cela dès l'instant de son union avec la personne divine du *Logos*, c'est-à-dire dès sa conception. Le Christ était donc, selon la formule de la scolastique, *viator simul et comprehensor*, c'est-à-dire à la fois pèlerin de cette terre et déjà au but du pèlerinage terrestre. Il en résulte qu'il ne pouvait posséder les vertus théologiques de foi et d'espérance.

Quelques théologiens récents, comme H. Klee, A. Günther, J.Th. Laurent et *H. Schell*, ont contesté la *scientia beata Christi* parce qu'ils la trouvaient en contradiction avec certaines expressions de la sainte Écriture et avec le fait de la Passion du Christ. Les modernistes (A. Loisy) aussi la niaient et prétendaient que le sens naturel des textes évangéliques était inconciliable avec l'enseignement des théologiens sur la conscience et la science infaillible du Christ (D 2032).

En 1918, le Saint-Office a déclaré, en réponse à une question, qu'on ne pouvait pas enseigner sûrement, c'est-à-dire sans danger pour la foi, la proposition suivante : Non constat, fuisse in anima Christi inter homines degentis scientiam, quam habent beati seu comprehensores (D 2183).

Le pape Pie XII a déclaré, dans l'encyclique *Mystici Corporis* (1943) : « Il possède aussi cette science qu'on appelle science de la vue de Dieu, dans une telle plénitude qu'elle surpasse de loin, en amplitude et en clarté, la vision béatifique de tous les saints dans le ciel... » « Grâce à cette vision béatifique dont il a joui, aussitôt après sa conception dans le sein de sa mère, tous les membres de son corps mystique lui sont sans cesse et à chaque instant présents » (D 2289).

b) Preuve tirée des sources de la foi

Une preuve formelle scripturaire n'est pas possible, car les expressions de la sainte Écriture relatives à la perfection de la science du Christ souvent ne permettent pas de décider avec certitude si elles se rapportent à la science divine ou à la science humaine du Christ. On trouve un certain appui dans les textes où est attribuée au Christ la claire connaissance du Père et des vérités divines qu'il annonce aux hommes. Cfr Jean, VIII, 55 : « Vous ne le (le Père) connaissez pas; moi, je le connais et si je disais que je ne le connais pas; je serais comme vous, un menteur; mais je le connais et je garde sa parole. » Comme le Christ ne peut garder la parole du Père que comme homme, il semble que la claire connaissance du Père et par suite de la Trinité

tout entière lui revient, non pas seulement en tant que Dieu, mais aussi en tant qu'homme (cfr I, 17; III, 11).

Les Pères enseignent que l'âme du Christ possède la vision directe de Dieu, en attribuant au Christ, aussi dans son humanité, la plénitude de la science, comme conséquence de l'union hypostatique. Elle est formellement attestée par *saint Fulgence*, en réponse à une question de son disciple Ferrand : « Il est très difficile, et tout à fait inconciliable avec l'intégrité de la foi, d'admettre que l'âme du Christ ne possède pas une pleine connaissance de sa divinité avec laquelle, selon la foi, elle possède physiquement *une seule* personne » (*Ep.* 14, 3, 26).

Mais saint Fulgence va trop loin, en attribuant à l'âme du Christ une « pleine » c'est-à-dire compréhensive connaissance de Dieu.

c) Démonstration spéculative

Le point capital de la démonstration repose dans le raisonnement spéculatif de la scolastique qui s'attache unanimement à la *scientia beata* de l'âme du Christ.

1° La vision béatifique n'est pas autre chose, essentiellement, que la plénitude de la grâce sanctifiante qui est une participation à la nature divine (consortium divinae naturae; II Pierre, I, 4) : Gloria est gratia consummata. L'union de l'âme avec Dieu par la grâce et la gloire est une union accidentelle; l'union de l'âme du Christ avec Dieu, par contre, est une *union substantielle* et donc bien plus intime. Mais si l'âme du Christ déjà sur la terre était bien plus intimement unie avec Dieu que les Saints du ciel, on ne voit pas pourquoi la vue directe de Dieu qui leur est départie lui demeurerait refusée. Saint Thomas cite ce principe : « Plus un objet réceptible est proche d'une cause efficiente plus il participe à l'effet de cette cause » (S. Th., III, 7, 1).

2° Le Christ, par les actes de son humanité, par sa vie st surtout par sa Passion et sa mort, est pour les hommes l'*auteur du salut* (*Hébreux*, II, 10) c'est-à-dire de la vue directe de Dieu. Conformément au principe : la cause doit toujours être supérieure à l'effet, le Christ lui-même devait posséder d'une manière supérieure ce qu'il voulait communiquer à d'autres (cfr S. Th., III, 9, 2).

3° Le Christ est *Chef des anges* et des hommes. Les anges qui, selon Matthieu, IV, 11, s'approchèrent et le servirent, étaient déjà, à l'époque de la vie terrestre de Jésus, en possession de la vision béatifique (Matthieu, XVIII, 10). Il est inconcevable qu'un chef ne possède pas une perfection dont est pourvue une partie de ses subordonnés.

4° Le Christ, comme *Auteur et Consommateur de la foi* (*Hébreux*, XII, 2) ne pouvait pas lui-même marcher dans l'obscurité de la foi. La perfection de la conscience de Jésus ne peut s'expliquer que par la connaissance immédiate de la divinité qui lui était unie.

2. Compatibilité de la souffrance avec la scientia beata

La vue directe de Dieu produit la plus haute félicité des créatures raisonnables. Il en résulte la difficulté suivante : Comment peut-on concilier la profonde douleur et la profonde tristesse que le Christ a ressenties lors de l'agonie du jardin des Oliviers et dans son délaissement sur la croix avec la félicité extrême causée par la vue immédiate de Dieu ?

a) Le fait des souffrances *corporelles* se laisse facilement concilier avec la *scientia beata*, car la souffrance corporelle est ressentie par les forces inférieures, sensitives de l'âme, tandis que la joie spirituelle est ressentie par les forces supérieures et spirituelles de l'âme. Étant donnée la tâche rédemptrice du Christ, la félicité, par la volonté divine, est demeurée limitée à l'âme spirituelle et n'a pas opéré la transfiguration du corps qui n'appartient pas à l'essence de la gloire, mais n'est qu'un accroissement accidentel de cette gloire (cfr S. Th., III, 15, 5 ad 5).

b) La difficulté capitale se trouve dans la compatibilité de la joie spirituelle et de la souffrance *spirituelle*. *Melchior Cano O. P.* († 1560) a cherché à résoudre cette difficulté en admettant, dans l'acte de la vision immédiate de Dieu, une différence réelle entre l'activité de l'intelligence (visio) et celle de la volonté (gaudium, delectatio) et en enseignant que la vision de Dieu a persisté dans l'âme du Christ sur la croix, tandis que la félicité produite naturellement par la vision béatifique était interrompue par un miracle de la toute-puissance divine (*De locis theol.*, XII, 12). Contre cette théorie de la suspension, on objecte que la félicité sort nécessairement de la vue de Dieu.

D'après *saint Thomas*, l'intervention miraculeuse de Dieu a consisté en ce que la félicité produite par la vision immédiate de Dieu ne se répandait pas de la *ratio superior* (= la connaissance spirituelle supérieure et la volonté par rapport au bonum increatum) sur la *ratio inferior* (= la connaissance spirituelle supérieure et la volonté par rapport au bonum creatum) ni de l'âme sur le corps : dum Christum erat viator, non fiebat redundantia gloriae a superiori parte in inferiorem nec ab anima ad corpus (S. Th., III, 46, 8). L'âme du Christ restait donc accessible à la souffrance et à la tristesse.

3. Objet et étendue de la scientia beata Christi

a) L'objet *primaire* de la vision directe de Dieu est l'essence divine (Deus sicuti est; I Jean, III, 2). Comme l'âme du Christ, en raison de l'union hypostatique, est plus étroitement unie à Dieu que les anges et les bienheureux du ciel, elle contemple Dieu d'une manière plus parfaite que toute autre créature (cfr S. Th., III, 10, 4). La connaissance immédiate de Dieu dans l'âme du Christ n'est cependant pas une connaissance compréhensive, à cause du caractère fini de la nature humaine. S. Th., III, 10, 1 : infinitum non comprehenditur a finito, et ideo dicendum quod anima Christi nullo modo comprehendit essentiam divinam.

b) L'objet *secondaire* de la vision directe de Dieu, ce sont les choses extradivines qui sont contemplées en Dieu, Cause première de toutes choses. L'étendue de cette connaissance secondaire est proportionnée au degré de la connaissance de Dieu. Suivant saint Thomas, elle s'étend en tout cas à ce qui intéresse chaque bienheureux (quae ad ipsum spectant). Si on applique ce principe au Christ, il en résulte que l'âme du Christ déjà, sur la terre, connaissait en l'être divin toutes les choses extradivines dans la mesure où leur connaissance était nécessaire ou utile à l'exercice de son ministère rédempteur. Le Christ étant Chef et Maître de toute la création et Juge de tous les hommes, poursuit saint Thomas, l'âme du Christ, dès cette terre, connaissait dans l'essence divine tout le passé, le présent et l'avenir, y compris les pensées des hommes. Mais la science humaine du Christ ne doit pas être étendue à toutes les choses possibles que Dieu peut produire dans sa toute-puissance, mais en fait ne produira jamais; en effet la connaissance de toutes les choses possibles est équivalente à la connaissance compréhensive de la puissance divine et de l'essence divine qui y est identique. Ainsi donc, suivant saint Thomas, l'âme du Christ ne possède pas une omniscience absolue, mais seulement relative (S. Th., III, 10, 2).

Le Saint-Office, en 1910, a désapprouvé l'opinion de théologiens modernes, opposée à la doctrine de la scolastique, en déclarant, en réponse à une question, que la proposition suivante ne pouvait pas être enseignée avec sûreté : « Nec certa dici potest sententia quae statuit animam Christi nihil ignoravisse, sed ab initio, cognovisse omnia in Verbo, praeterita, praesentia et futura, seu omnia quae Deus scit scientia visionis » (D 2184; cfr 2185).

4. Exemption de l'ignorance et de l'erreur dans la science humaine du Christ

La science humaine du Christ était exempte d'ignorance et d'erreur. Sententia certa (cfr D 2184 et 2185).

a) Les ariens, les nestoriens et surtout les *agnoètes*, secte monophysite du VIe siècle qui remonte à Thémistios diacre d'Alexandrie, ont nié que le Christ ait été exempt de l'ignorance. Ces derniers attribuaient au Christ l'ignorance, notamment, en ce qui concerne le jour et l'heure du jugement général; ils invoquaient Marc, XIII, 3 (Matthieu, XXIV, 36) : « Quant à ce jour ou à cette heure, personne n'en sait rien, pas même les anges dans le ciel, pas même le Fils, mais seulement le Père. »

Le Christ se désigne, lui le Logos incarné, comme la lumière du monde (Jean, VIII, 12) qui est venue en ce monde pour apporter aux hommes la vraie science (Jean, XII, 46) il se nomme la vérité (Jean, XIV, 6) et indique que le but de sa venue en ce monde est de

rendre témoignage à la vérité (Jean, XVIII, 37); il se laisse appeler maître (Jean, XIII, 13). Il est, comme l'atteste la sainte Écriture, plein de grâce et de vérité (Jean, I, 14), plein de sagesse (Luc, II, 40), en lui sont cachés tous les trésors de la sagesse et de la science (*Colossiens*, II, 3). Il connaît des événements qui se déroulent au loin (Jean, I, 48; IV, 50; XI, 14) et pénètre le cœur des hommes (Jean, I, 47; II, 24; IV, 16 sqq; VI, 71). Comment admettre après toutes ces affirmations, que la science du Christ ait été déficiente ou erronée?

Dans leur polémique avec les ariens, qui attribuaient au *Logos* l'ignorance du jour du jugement, pour démontrer ainsi qu'il était une créature, certains Pères (S. Athanase, S. Grégoire de Nazianze, S. Cyrille d'Alexandrie) imputèrent l'ignorance à l'âme humaine du Christ. Mais, dans leur réfutation de l'agnoétisme, les Pères déclarèrent en général l'âme humaine du Christ exempte d'ignorance et d'erreur et condamnèrent la doctrine des agnoètes comme hérétique. *Euloge*, patriarche d'Alexandrie, adversaire principal des agnoètes, enseigne : « « L'humanité du Christ, contenue dans l'hypostase unique de la Sagesse inaccessible et substantielle, ne peut rien ignorer des choses présentes ni des choses futures » (*Photius, Bibl. Cod.* 230, n. 10). Le pape *saint Grégoire le Grand* approuve la doctrine d'Euloge et la fonde sur l'union hypostatique, d'où il fait découler une communication de la science, de la nature divine à la nature humaine. C'est seulement le nestorianisme qui peut affirmer une ignorance dans le Christ : « Celui qui n'est pas nestorien ne peut aucunement être agnoète. » Il désigne expressément les agnoètes comme hérétiques (*Ep.* X, 39; D 248). (Cfr le *Libellus emendationis* (n. 10) du moine gaulois Léporius).

Relativement au passage de Matthieu, XIII, 32, les Pères, sans parler de l'interprétation mystique insuffisante (le Fils = le corps du Christ, les fidèles), proposent les deux explications suivantes :

1° L'ignorance du jour du jugement est, conformément au *Livre des Actes*, I, 7 (« Il ne vous appartient pas de connaître le temps et l'heure que le Père a fixés de sa propre autorité ») une ignorance dite *économique* (c'est-à-dire fondée sur l'*οἰκονομία Θεοῦ* les dispositions divines relatives au salut) ou une *scientia incommunicabilis*, c'est-à-dire que le Christ, d'après la volonté de son Père, ne devait pas révéler le moment du jugement général aux hommes : « Il n'entrait pas dans son ministère évangélique de nous faire connaître le jour du jugement » (S. Augustin, *Enarr. in Ps.* 35, *sermo* 1, 1).

2° Le Christ, à la suite de son union intime avec le *Logos*, connaissait le jour du jugement dans sa nature humaine, mais il n'avait pas cette connaissance par sa nature humaine (S. Grégoire le Grand; D 248).

b) Le modernisme soutient, avec la théologie libérale protestante, que le Christ a commis une *erreur*, en tenant pour imminents la fin du monde et son second avènement (parousie) (D 2033).

Mais, en fait, le Christ a laissé dans l'imprécision la date de son retour. L'affirmation contenue dans son grand discours eschatologique : « Cette génération ne passera pas que tout cela ne soit arrivé » (Matthieu, XXIV, 34; Marc, XIII, 30; Luc, XXI, 32), ne se rapporte pas à la fin du monde ni à la parousie elle-même, mais aux signes précurseurs de la parousie, parmi lesquels se range la destruction de Jérusalem. Le Christ suppose que l'évangile sera prêché au monde entier avant l'arrivée de la fin du monde (Matthieu, XXIV, 14; Marc, XIII, 10; cfr Matthieu, XXVIII, 19-20; Marc, XVI, 15), que les élus seront rassemblés de toutes les parties du monde pour le jugement (Matthieu, XXIV, 31; Marc, XIII, 27), que le monde poursuivra son cours encore après la destruction de Jérusalem et que suivront « les temps des païens » (Luc, XXI, 24). Dans d'autres passages, le Christ assure même formellement que les apôtres ne verront pas de leur vivant le jour de la parousie (Luc, XVII, 22; Matthieu, XII, 41) (cfr Livre V, § 6, 3).

La raison interne de l'impossibilité d'une erreur du Christ réside dans l'union hypostatique. Par suite du caractère fini de la nature humaine, les actions humaines du Christ sont soumises aux imperfections naturelles en général; mais leur attribuer des imperfections particulières supplémentaires, comme l'erreur et des défauts moraux, serait contraire à la dignité de la Personne divine qui agit.

BIBLIOGRAPHIE : E. SCHULTE, *Die Entwicklung der Lehre vom menschlichen Wissen Christi bis zum Beginne der Scholastik*, Pa 1914. L. OTT, *Untersuchungen zur theologischen Briefliteratur der Frühscholastik*, Mr 1937, 351-385. O. GRABER, *Die Gottschauung Christi im irdischen Leben und ihre Bestreitung*, Gr 1920. Ch. A. CHIQUOT, *La vision béatifique dans l'âme de Jésus-Christ*, P 1909. S. SZABO, *De scientia beata Christi, Xenia Thomistica II*, R 1925, 349-491. J. MARIC, *De Agnoëtarum doctrina*, Zagreb 1914. ID., *Das menschliche Nichtwissen kein soteriologisches Postulat*, Zagreb 1916. K. WEISS, *Exegetisches zur Irrtumslosigkeit und Eschatologie Jesu Christi*, Mr 1916. A. SÉPINSKI, *La psychologie du Christ chez saint Bonaventure*, P 1948. H. DIEPEN, *La psychologie du Christ selon saint Thomas d'Aquin*, RTh 50 (1950), 515-562. ID., *L'unique Seigneur Jésus-Christ, ibidem 53* (1953), 28-80. P. GALTIER, *La conscience humaine du Christ*, Greg 32 (1951), 525-568, 35 (1954), 225-246.

§ 24. LA SCIENCE INFUSE

L'âme du Christ a possédé, dès son origine, une science infuse. Sententia communis.

La science infuse est une connaissance au moyen d'images de connaissance (species intelligibiles) qui ont été communiquées directement par Dieu à l'esprit de leur bénéficiaire. Elle se distingue de la *scientia beata*, en ce que, par elle, les choses sont connues dans leur nature propre (per species proprias); elle se distingue de la *science acquise* en ce que ces concepts lui parviennent, non pas par perception sensible et abstraction, mais sont communiqués par Dieu, à l'état parfait, à l'esprit connaissant. Il n'existe pas de preuve scripturaire

certaine de la réalité de la science infuse chez le Christ. Spéculativement on ne peut pas démontrer sa nécessité, mais sa grande convenance. La dignité de la nature humaine prise par le *Logos* demande que ne lui fasse défaut aucune des perfections dont est capable la nature humaine. Or la science infuse en est une. La royauté du Christ, comme Chef des anges et des hommes, conduit à admettre qu'il possédait le genre de connaissance qui est naturel aux anges et qui avait été conféré, comme don préternaturel, à nos premiers parents (cfr S. Th., III, 9, 3).

La science infuse du Christ embrasse, suivant saint Thomas, d'une part tout ce qui peut être naturellement objet de la connaissance humaine, d'autre part tout ce qui a été communiqué par Dieu aux hommes par une révélation surnaturelle, mais non l'essence divine elle-même, qui fait l'objet de la *scientia beata* (cfr S. Th., III, 1; *Compendium theol.*, 216).

BIBLIOGRAPHIE : G. DE GIER, *La science infuse du Christ, d'après saint Thomas d'Aquin*, Tilburg, 1941.

§ 25. LA SCIENCE ACQUISE ET LE PROGRÈS DE LA SCIENCE HUMAINE DU CHRIST

1. La science acquise du Christ

L'âme du Christ possédait aussi une science acquise ou expérimentale. Sententia communis.

La science acquise est la science humaine naturelle qui part de la perception sensible et fait agir la faculté abstractive de l'intelligence.

Le Christ possédait ce genre de connaissance, c'est ce qui résulte nécessairement de la réalité et de l'intégralité de sa nature humaine; en effet, la puissance de connaissance spécifiquement humaine et l'activité de la connaissance naturelle humaine qui en découle appartiennent à une nature humaine réelle et complète. Nier la science expérimentale du Christ mène finalement au docétisme (cfr S. Th., III, 9, 4).

Il faut attribuer à la science expérimentale du Christ son accroissement en sagesse, d'après Luc, II, 52 : « Jésus croissait en sagesse » et l'apprentissage de l'obéissance c'est-à-dire l'expérience dans la pratique de l'obéissance, d'après *Hébreux*, V, 8 : « il apprit par la souffrance à obéir ». Les paraboles de Jésus trahissent une observation pénétrante de la nature et de la vie journalière.

2. Le progrès de la science humaine du Christ

Suivant Luc, II, 52, il faut admettre un progrès de la science humaine du Christ. Dans la vision béatifique et dans la science infuse, il n'y avait pas

place, d'après saint Thomas, pour un véritable progrès de connaissance (profectus secundum essentiam), parce que ces deux genres de connaissance embrassaient, dès le commencement, toutes les choses réelles du passé, du présent et de l'avenir. Relativement à ces deux genres de connaissance, on ne peut parler d'un progrès que dans le sens d'une manifestation successive, répondant aux différents degrés d'âge, d'une science existant dès le commencement (profectus secundum effectum).

Quant à la science acquise, un progrès réel était possible, dans la mesure où l'habitus de connaissance, acquis par un processus naturel, pouvait être amplifié par la faculté d'abstraction de l'intelligence. Comme les connaissances acquises expérimentalement par le Christ étaient déjà contenues dans la vision béatifique et dans la science infuse, elles n'étaient nouvelles que par leur mode de réalisation, et non pas dans leur contenu (cfr S. Th., III, 12, 2).

II. LES PERFECTIONS DE LA VOLONTÉ HUMAINE DU CHRIST OU LA SAINTETÉ DU CHRIST

§ 26. L'IMPECCANCE ET L'IMPECCABILITÉ DU CHRIST

1. L'impeccance

Le Christ était exempt de tout péché, aussi bien du péché originel que de tout péché personnel. De fide.

a) L'exemption du *péché originel* est proclamée dans le Décret pro Jacobitis du concile de Florence (1441) : sine peccato conceptus (D 711).

Selon Luc, I, 35, le Christ est entré en état de sainteté dans son existence terrestre : « Le *Saint* qui naîtra de toi ». Mais comme le péché originel est transmis par la génération naturelle, et que le Christ entra dans la vie d'une manière surnaturelle par l'opération du Saint-Esprit (Matthieu, I, 18 sqq; Luc, I, 26 sqq), il ne fut pas soumis à la loi générale du péché originel.

Les Pères et les théologiens font de l'exemption du péché originel une conséquence de l'union hypostatique qui, en tant qu'union la plus intime avec Dieu, exclut l'état de séparation d'avec Dieu apporté par le péché originel, en même temps qu'une conséquence de son entrée surnaturelle dans le monde. Cfr Tertullien, *De carne Christi*, XVI; S. Augustin, *Enchir.*, XIII, 41 : « le Christ a été conçu sans aucun plaisir de la concupiscence charnelle, et c'est pourquoi il est demeuré exempt de toute souillure par le péché originel. »

L'exemption du péché originel a pour conséquence l'*exemption de la concupiscence*. N'étant pas soumis au péché originel, le Christ n'avait pas non plus à prendre sur lui cette suite du péché originel. Il n'y était pas obligé par sa tâche rédemptrice. Les sens étaient donc en lui complètement soumis à la direction de la raison. Le 5e concile général de Constantinople (553) a condamné la doctrine de Théodore de Mopsueste, suivant lequel « le Christ avait été affecté par les passions de l'âme et la concupiscence de la chair » (D 224).

Saint Augustin déclare : « Que celui qui croit que la chair du Christ se serait soulevée contre son esprit, soit anathème ! » (*Opus imperfectum c. Jul.*, IV, 47).

b) L'exemption de tout *péché personnel* (et en même temps du péché originel) est exprimée dans le 10e anathématisme de saint Cyrille : « Celui qui ne connaissait pas le péché n'avait pas besoin du sacrifice de réconciliation » (D 122), et dans la définition du concile de Chalcédoine : « semblable à nous en tout, hormis le péché » (D 148).

La conscience de *Jésus* se sait exempte de tout péché personnel. Cfr Jean, VIII, 46 : « Qui de vous me convaincra de péché ? » Jean, VIII, 29 : « Je fais toujours ce qui Lui (le Père) plaît. » Jean, XIV, 30 : « Le prince de ce monde (Satan) vient ; mais contre moi il ne peut rien. » Les *apôtres* aussi attestent l'absence totale de péché en Jésus. Cfr I Jean, III, 5 : « Il n'y a pas de péché en lui. » I Pierre, II, 22 : « Lui qui n'a pas commis de péché et dont les lèvres n'ont point connu le mensonge. » *II Cor.*, V, 21 : « Celui qui n'avait pas connu le péché, il l'a fait péché (c'est-à-dire porteur du péché) pour nous. » *Hébreux*, IV, 15 : « Il a connu absolument les mêmes épreuves que nous, hormis le péché. » *Hébreux*, VII, 26 : « Tel est bien le grand prêtre qu'il nous fallait, saint, innocent, sans tache, sans rien de commun avec les pécheurs, élevé par-delà les cieux. »

Les Pères voient dans l'impeccance complète du Christ une condition préalable à son ministère de satisfaction vicaire universelle. *Origène* fait cette remarque : « Il était capable de prendre sur lui, d'effacer, d'expier et de détruire tous les péchés du monde entier, parce qu'il n'a pas commis de péché et qu'aucun mensonge n'a été trouvé dans sa bouche et aussi parce qu'il n'a pas connu le péché » (*Comment. in Joan.*, XXVIII, 18, 160).

2. L'impeccabilité

Le Christ non seulement n'a pas péché, mais ne pouvait pas non plus pécher. Sententia fidei proxima.

Le 5e concile général de Constantinople (553) a condamné Théodore de Mopsueste qui soutenait que le Christ n'était devenu totalement impeccable qu'après sa résurrection (D 224). Il résulte de cette condamnation que le Christ était déjà impeccable auparavant.

La raison interne de l'impeccabilité du Christ, telle que les Pères l'indiquent (par exemple S. Augustin, *Enchir.*, XII, 40), réside dans l'union hypostatique. Comme la personne divine du *Logos* est le *principium quod* aussi des activités humaines du Christ, celles-ci sont en vérité des activités de la personne divine. Mais il est inconciliable avec la sainteté absolue de Dieu qu'une personne divine soit, même par hypothèse, le sujet responsable d'un acte peccamineux. De plus l'union hypostatique opérait une pénétration des plus intimes et une domination de la volonté humaine du Christ par la volonté divine (cfr D 291 :θέλημα θεωθέν).

Tandis que l'union hypostatique établit une impossibilité physique de pécher, la vision immédiate de Dieu a pour conséquence une impossibilité morale de pécher ; elle implique une si étroite union avec Dieu, dans la connaissance et l'amour, qu'un abandon de Dieu est en fait exclu.

BIBLIOGRAPHIE : J. GUMMERSBACH, *Unsündlichkeit und Befestigung in der Gnade nach der Lehre der Scholastik*, Fr 1933. A. LANDGRAF, *Die Unsündbarkeit Christi in den frühesten Schulen der Scholastik*, Schol 13 (1938), 367-391. ID., *Die Lehre von der Unsündbarkeit Christi in der reifonden Frühscholastik*, Schol 14 (1939), 188-214. J. KLEIN, *Die Unsündlichkeit der Menschennatur Christi nach der Lehre des Joh. Duns Scotus*, FrSt 11 (1924), 194-202.

§ 27. LA SAINTETÉ ET LA PLÉNITUDE DE GRACE DU CHRIST

1. La sainteté substantielle, en raison de la grâce d'union

En raison de l'union hypostatique, la nature humaine du Christ possède la sainteté substantielle, par la sainteté incréée du Logos. Sententia communis (cfr I, 35).

Les Pères enseignent la sainteté substantielle de l'humanité du Christ, quand ils trouvent exprimées, dans le nom de Christ, l'onction et la sanctification de son humanité avec la divinité. *Saint Grégoire de Nazianze* déclare : « Il s'appelle Christ à cause de la divinité, car celle-ci est l'onction de l'humanité ; elle sanctifie, non pas par une manifestation de puissance comme chez les autres oints, mais par la présence entière de Celui qui oint » (*Orat.*, XXX, 21).

Saint Augustin, de son côté, affirme : « Alors (lorsque le Verbe se fit chair) il se sanctifia en lui-même (sanctificavit *se in se*), c'est-à-dire lui-même l'Homme, en lui-même, le Verbe, car le Verbe et l'Homme *est un seul* Christ qui sanctifie l'homme dans le Verbe » (*In Joan. tr.* 108, 5).

L'union hypostatique sanctifie directement par elle-même la nature humaine du Christ, donc *formaliter*, et non pas simplement *causaliter* et *radicaliter* (en tant que cause et racine) en produisant et en apportant la grâce sanctifiante, comme l'enseignent les scotistes. L'humanité du Christ est donc, indépendamment de la grâce sanctifiante créée, sainte par la sainteté divine incréée. Comme les attributs divins sont incommunicables à une nature créée, la sainteté substantielle du Christ ne doit pas être regardée comme une forme inhérente à l'humanité du Christ; elle prend sa racine exclusivement dans l'union personnelle de l'humanité du Christ avec le *Logos*.

2. La sainteté accidentelle, en raison de la grâce sanctifiante

La nature humaine du Christ est aussi accidentellement sainte, en raison de la plénitude de grâce sanctifiante créée qui est en elle. Sententia certa.

Le pape Pie XII a déclaré, dans l'encyclique *Mystici Corporis* (1943) : « En lui (le Christ) habite le Saint-Esprit avec une telle plénitude de grâce qu'elle ne peut être imaginée plus grande » (H 51).

La sainte Écriture atteste la sanctification de l'humanité du Christ par la grâce créée dans Jean, I, 14 : « plein de grâce et de vérité »; *Actes*, X, 38 : « vous savez comment Dieu a oint d'Esprit-Saint... Jésus de Nazareth »; Isaïe, XI, 2 : « Sur lui repose l'Esprit de Yahvé »; Isaïe, LXI, 1 (= Luc, IV, 18) : « L'Esprit du Seigneur Yahvé est sur moi, car Yahvé m'a consacré par l'onction. »

Saint Augustin, en se référant à plusieurs des passages cités, enseigne que « Le Seigneur Jésus non seulement a donné le Saint-Esprit, en tant que Dieu, mais qu'il l'a aussi reçu, en tant qu'homme ». C'est pourquoi il a été nommé « plein de grâce (Jean, I, 14) et « plein du Saint-Esprit » (Luc, IV, 1). Et il est écrit encore plus clairement à son sujet dans le *Livre des Actes* : « Dieu l'a oint de l'Esprit-Saint » (X, 38), non pas avec une huile visible, mais en lui donnant la grâce qui est symbolisée par l'onction visible, avec laquelle l'Église oint les baptisés » (*De Trin.*, XV, 26, 46).

Saint Thomas (S. Th., III, 7, 1) démontre spéculativement la sanctification de l'humanité par la grâce sanctifiante : *a*) par l'*union hypostatique* qui, étant la plus intime union imaginable avec Dieu, source de toute grâce, a pour conséquence l'afflux de la grâce sanctifiante dans l'âme du Christ, conformément au principe : Plus un objet réceptif est proche d'une cause efficiente, plus il participe à l'effet de cette cause; *b*) par l'incomparable *noblesse de l'âme du Christ* dont les activités (connaissance et amour) doivent toucher Dieu de la façon la plus intime. En outre l'élévation de la nature humaine à l'ordre surnaturel était exigée par la grâce; *c*) par les *relations du Christ avec les hommes*, sur lesquels doit se déverser sa plénitude de grâce.

Avec la grâce sanctifiante, l'âme du Christ a aussi reçu les *vertus* théologales et morales infuses, dans la mesure où elles ne sont pas exclues par des perfections plus hautes, ainsi que les *dons du Saint-Esprit*. Par la vision immédiate de Dieu, les vertus théologales de foi et d'espérance (cette dernière, en raison de son objet principal, la possession de Dieu, mais non pas relativement à des objets secondaires, par exemple la glorification du corps) étaient exclues; par l'impeccance et l'exemption de la concupiscence, les vertus morales de pénitence et de maîtrise de soi (= tempérance) étaient aussi exclues. La possession des dons du Saint-Esprit est attestée dans Isaïe, XI, 2-3. Ces derniers ont la tâche de faire de l'âme un organe volontaire du Saint-Esprit (cfr D 378).

Comme l'état de grâce sanctifiante du Christ a sa racine dans l'union hypostatique, il y a lieu d'admettre comme *moment* de la sanctification accidentelle de l'âme du Christ l'instant de l'union hypostatique de la nature humaine avec le *Logos* divin. Le Christ a possédé, dans la plus haute plénitude, la grâce sanctifiante dès le commencement (cfr Jean, I, 14; III, 34. S. Th., III, 7, 11).

3. La grâce de Chef (gratia capitis)

Du Christ, Chef de l'humanité, la grâce sanctifiante se déverse sur les membres de son corps mystique. Sententia communis.

Le pape Pie XII a déclaré, dans l'encyclique *Mystici Corporis* (1943) : « De lui rayonnent dans le corps de l'Église toute lumière, par laquelle les fidèles reçoivent une illumination surnaturelle, et toute grâce par laquelle ils deviennent saints, comme il est lui-même saint... Le Christ est Source et Auteur de la sainteté... La grâce et la gloire jaillissent de son inépuisable plénitude » (H 51, 53).

La plénitude de grâce du Christ fondée sur l'union hypostatique est la raison pour laquelle la grâce du Christ, le Chef, afflue dans les membres de son corps mystique. La *gratia singularis* ou *personnalis Christi* devient, par là, *gratia capitis*.

Saint Jean affirme du Logos incarné, plein de grâce et de vérité : « De sa plénitude, en effet, nous avons tous reçu, et grâce sur grâce » (Jean, I, 16). Saint Paul enseigne que le Christ, comme Homme, est le Chef de l'Église, qui est son corps mystique. *Éphésiens*, I, 22-23 :

« Il a tout mis sous ses pieds et il l'a donné, au sommet de tout, pour tête à l'Église qui est son corps » (cfr *Éphésiens*, IV, 15; *Colossiens*, I, 18; *Romains*, XII, 4; *I Cor.*, XII, 12 sqq). Tout comme de la tête physique se déverse la force vitale naturelle sur les membres du corps, de même aussi se déverse du Christ, la Tête, la force vitale surnaturelle de la grâce sur les membres de son corps mystique (cfr S. Th., III, 8, 1).

Relativement à la nature et au mode de cet afflux de la grâce, de la tête aux membres du corps mystique, il faut noter que le Christ, comme Dieu, confère la grâce *auctoritative*, c'est-à-dire par sa propre puissance, mais comme Homme, seulement *instrumentaliter*, c'est-à-dire comme instrument de la divinité. Dans sa puissance divine, il a par ses activités humaines, en particulier par sa Passion et sa mort, mérité la grâce *(causa meritoria)*. En tant que causa instrumentalis *(instrumentum conjunctum)*, il produit, par la voie ordinaire de la grâce, au moyen des sacrements *(instrumenta separata)*, dans les âmes prises isolément, les effets surnaturels qui proviennent de Dieu, en tant que *causa principalis* (cfr S. Th., III, 8, 1 ad 1). L'activité du Christ, le Chef, dispensatrice de grâces s'étend à tous les membres du corps mystique, aussi bien les membres actuels qui lui sont unis par la grâce sanctifiante, ou tout au moins par la foi, que les membres potentiels qui ne lui sont unis ni par la grâce sanctifiante ni par la foi, mais qui ont la possibilité de devenir des membres actuels du corps mystique du Christ. Les damnés sont exclus de cette possibilité (cfr S. Th., III, 8, 3).

BIBLIOGRAPHIE : R. KOCH, *Geist und Messias*, W 1950. A. VOGTS, *La grâce d'union, d'après saint Thomas d'Aquin*, Tilburg 1946. Ch. V. HÉRIS, *Le mystère du Christ*, P 1928. Th. M. KAPPELI, *Zur Lehre des hl. Thomas vom Corpus Christi mysticum*, Fr/S 193 (cfr Livre 4, § 1 et 10). L. ROHOF, *La sainteté substantielle du Christ dans la théologie scolastique*, Fr/S 1952.

III. LES PERFECTIONS DE LA PUISSANCE HUMAINE DU CHRIST

§ 28. LA PUISSANCE DU CHRIST

L'humanité du Christ possède, comme instrument du Logos, la puissance de produire des effets surnaturels. Sententia certa.

Comme instrument du *Logos*, l'humanité du Christ possède, en dehors de sa propre force *(virtus propria)*, qu'elle a par nature ou par la grâce, la puissance instrumentale *(virtus instrumentalis)* de produire dans l'ordre

physique (miracles) et dans l'ordre moral (pardon des péchés, sanctification) tous les effets surnaturels qui servent au but de la Rédemption : habuit instrumentalem virtutem ad omnes immutationes miraculosas faciendas ordinabiles ad incarnationis finem, qui est instaurare omnia. Pour toutes ces actions, la divinité est cause principale, l'humanité du Christ est cause instrumentale ou ministérielle, mais dans une mesure unique, parce qu'elle est un instrument uni hypostatiquement et de façon permanente avec le *Logos (instrumentum conjunctum Verbo)* (cfr S. Th., III, 13, 2).

La sainte Écriture atteste la coopération instrumentale du Christ dans de nombreux miracles, par exemple par contact avec le malade, et l'effusion de la force du Christ sur les malades. Luc, VI, 19 : « Toute cette foule cherchait à le toucher, parce que de lui sortait une force qui les guérissait tous. » Cfr Luc, VIII, 46 : « Quelqu'un m'a touché; j'ai senti qu'une force était sortie de moi. » Le Christ s'attribue, en tant que Fils de l'homme, c'est-à-dire dans son humanité, le pouvoir de pardonner les péchés. Matthieu, IX, 6 : « Le Fils de l'homme a le pouvoir sur terre de remettre les péchés. » Il confère à sa chair et à son sang, dans l'Eucharistie, la force de communiquer la vie surnaturelle : « Celui qui mange ma chair et boit mon sang a la vie éternelle » (Jean, VI, 55). Dans sa prière sacerdotale, il confesse que le Père lui a donné pouvoir sur « toute chair » c'est-à-dire sur tous les hommes : « Tu lui (au Fils) as donné pouvoir sur toute chair, pour qu'il donne la vie éternelle à tous ceux que tu lui as donnés » (Jean, XVII, 2).

Les Pères considèrent l'humanité du Christ comme un instrument de la divinité (ὄργανον τῆς θεότητος); cfr S. Athanase, *Adv. Arianos or.*, III, 31), et attribuent pour cette raison à la chair du Christ le pouvoir de dispenser la vie (σάρξ ζωοποιός). *Saint Cyrille d'Alexandrie* dit de la chair eucharistique de Jésus-Christ : « Comme la chair du Sauveur, par son union avec la Vie par essence, c'est-à-dire avec le *Logos* issu de Dieu, est devenue dispensatrice de vie, nous avons, lorsque nous la mangeons, la vie en nous » (*In Joan.*, VI, 55). (cfr D 123). L'action de l'humanité du Christ est, d'après saint Thomas (cfr S. Th., III, 8, 1 ad 1) et son école, non seulement morale, mais aussi *physique*. L'action morale consiste en ce que l'activité humaine du Christ met en mouvement la volonté divine pour produire directement un effet surnaturel déterminé. L'action physique consiste en ce que l'humanité du Christ, en tant qu'instrument du *Logos* divin, produit un effet surnaturel déterminé par elle-même, grâce à la puissance reçue du *Logos*. Les scotistes n'admettent qu'une action morale. La tradition est plutôt favorable à la doctrine thomiste.

BIBLIOGRAPHIE : Th. TSCHIPKE, *Die Menschheit Christi als Heilsorgan der Gottheit unter besonderer Berücksichtigung der Lehre des hl. Thomas v. A.*, Fr 1940. D. VAN MEEGEREN, *De causalitate instrumentali humanitatis Christi, juxta D. Thomae doctrinam*, Venlo 1939. L. SEILLER, *L'activité humaine du Christ selon Duns Scot*, P 1944. I. BACKES, *Die Lehre des hl. Thomas von der Macht der Seele Christi*, TrThZ 60 (1951), 153-166.

CHAPITRE II

Les defectus ou la passibilité de la nature humaine du Christ

§ 29. LA PASSIBILITÉ DU CHRIST

1. Les défauts corporels (defectus corporis) du Christ

La nature humaine du Christ était soumise aux souffrances corporelles. De fide.

La secte monophysite des *aphthartodocètes*, fondée par Julien, évêque d'Halicarnasse, au début du VIe siècle, enseignait que le corps du Christ avait été, dès l'incarnation, ἄφθαρτος (incorruptible), c'est-à-dire qu'il n'était pas soumis à la dissolution ni à la décomposition. Cette opinion a pour conséquence la négation de la réalité des souffrances et de la mort du Christ.

A l'opposé, l'Église enseigne, dans ses Symboles, que le Christ a (vraiment) souffert et est mort. Le 4e concile du Latran et le concile de Florence soulignent expressément, non seulement le fait de la souffrance, mais aussi la passibilité du Christ. D 429 : secundum humanitatem factus est *passibilis* et mortalis. D 708 : *passibilis* ex conditione assumptae humanitatis.

Les prophéties messianiques de l'Ancien Testament prédisent, au sujet du Rédempteur futur, de pénibles souffrances corporelles. Isaïe, LIII, 4 : « Il a pris sur lui nos souffrances et il s'est chargé de nos douleurs » (cfr *Ps.* 21 et 68). Au témoignage des Évangiles, le Christ était soumis aux déficiences générales du corps humain, comme la faim (Matthieu, IV, 2), la soif (Jean, XIX, 28), la fatigue (Jean, IV, 6), le sommeil (Matthieu, VIII, 24), la souffrance et la mort. Les souffrances du Christ doivent être un modèle pour les fidèles (I Pierre, II, 21).

La conviction générale des Pères, relativement à la passibilité du Christ, s'exprime dans leur rejet unanime du docétisme. Le principal adversaire de l'aphthardocétisme fut, du côté catholique, *Léonce de Byzance* († vers 543). Seuls quelques Pères, comme saint Hilaire († 307) et Hésychius de Jérusalem († après 451), enseignèrent que l'impassibilité avait été l'état normal du Christ et que la passibilité n'avait dû être introduite que par une décision particulière de sa volonté ou par un miracle. L'opinion de saint Hilaire fut encore activemebt discutée dans la scolastique du Haut Moyen âge. Les uns la rejetaient comme erronée (par exemple le disciple d'Abélard, Hermann), d'autres l'interprétaient avec bienveillance (par exemple Pierre Lombard), d'autres la défendaient (par exemple Philippe de Harvengt), d'autres enfin prétendaient que saint Hilaire avait lui-même désavoué son erreur (par exemple Étienne Langton).

Pour le Christ les déficiences corporelles n'étaient pas, à cause de son exemption du péché originel, une suite de ce péché comme chez les autres hommes, mais il les acceptait volontairement, pour : *a*) expier les péchés des hommes; *b*) prouver la réalité de sa nature humaine et *c*) donner aux hommes un exemple de patience dans la souffrance (cfr S. Th., III, 14, 1). Les infirmités acceptées volontairement étaient naturelles pour le Christ, parce qu'elles découlaient du caractère propre de la nature humaine (cfr S. Th., III, 14, 2).

La tâche rédemptrice du Christ exigeait seulement l'acceptation des infirmités générales qui résultent de la nature humaine (defectus ou *passiones universales*, sive irreprehensibiles, par exemple, la faim, la soif, la fatigue, la douleur, la mort) et ne sont pas en contradiction avec sa perfection intellectuelle et morale. Il y a lieu d'exclure des défauts particuliers (defectus ou *passiones particulares*, sive reprehensibiles, par exemple les maladies du corps et de l'âme) (cfr S. Th., III, 14, 4).

2. Les passions sensibles de l'âme du Christ (passiones animae)

Par cette expression *passiones animae*, on entend les mouvements de l'appétit sensitif : propriissime dicuntur passiones animae affectiones appetitus sensitivi (S. Th., III, 15, 4).

L'âme du Christ était soumise aux passions sensibles. Sententia certa.

Au témoignage de la sainte Écriture, le Christ possédait une vie de l'âme véritablement humaine avec les passions correspondantes, par exemple la tristesse (Matthieu, XXVI, 37 : « Il commença à ressentir de la tristesse et de l'angoisse »), la frayeur (Marc, XIV, 39 : « Il commença à ressentir de la frayeur et de l'angoisse »), la colère (Marc, III, 5 : « Il promena sur eux un regard de colère »; Jean, II, 15; XI, 33), l'amour (Marc, X, 21 : « Alors Jésus se prit à l'aimer »;

Jean, XI, 36; XIX, 26), la joie (Jean, XI, 15 : « Je me réjouis à cause de vous »). Il pleura d'émotion à la vue de Jérusalem refusant de se convertir (Luc, XIX, 41) et au tombeau de son ami Lazare (Jean, XI, 35). Il tressaillit de joie, sous l'action du Saint-Esprit, en pensant aux effets de la grâce divine dans les âmes (Luc, X, 21; cfr *Hébreux*, II, 17; IV, 15; V, 2.

Les passions sensibles appartiennent à la nature de l'homme et étaient donc naturelles aussi pour le Christ. Mais, par suite de son exemption de la concupiscence, elles ne pouvaient pas se porter sur un objet défendu, ni se présenter contre sa volonté, ni non plus l'emporter sur la raison. Aussi les théologiens disent-ils, avec saint Jérôme (In Matth., XXVI, 37), qu'elles n'étaient que des *propassiones* (= des mouvements initiaux) et non pas des *passiones* (= des passions proprement dites). Les Pères grecs les appellent, à cause de leur exemption du désordre moral, des πάθη ἀνυπαίτια ou des ἀναμάρτητα (cfr S. Jean Damascène, *De fide orth.*, III, 20; S. Th., III, 15, 4).

BIBLIOGRAPHIE : J. P. JUNGLAS, *Leontius von Byzanz*, Pa 1908. R. DRAGUET, *Julien d'Halicarnasse et sa controverse avec Sévère d'Antioche sur l'incorruptibilité du corps du Christ*, Lou 1924. A. LANDGRAF, *Die Sterblichkeit Christi nach der Lehre der Frühscholastik*, ZkTh 73 (1951), 257-312.

DEUXIÈME PARTIE

L'ŒUVRE DE LA RÉDEMPTION

BIBLIOGRAPHIE : P. GALTIER, *De incarnatione et redemptione*, P [2]1947. A. D'ALÈS, *De Verbo incarnato*, P 1930. L. RICHARD, *Le dogme de la rédemption*, P 1932. B. BARTMANN, *Die Erlösung. Sünde und Sühne*, Pa 1933. J. HEHN, *Sünde und Erlösung nach biblischer und babylonischer Anschauung*, L 1903. J. RIVIÈRE, *Le dogme de la rédemption. Essai d'étude historique*, P 1903. ID., *Le dogme de la rédemption. Étude théologique*, P [3]1931. ID., *Le dogme de la rédemption. Études critiques et documents*, Lou 1931. ID., *Le dogme de la rédemption chez saint Augustin*, P [3]1933. ID., *Le dogme de la rédemption après saint Augustin*, P 1930. ID., *Le dogme de la rédemption au début du moyen âge*, P 1934. ID., *Le dogme de la rédemption dans la théologie contemporaine*, Albi 1948. H. STRATER, *Die Erlösungslehre des hl. Athanasius*, Fr 1894. R. GUARDINI, *Die Lehre des hl. Bonaventura von der Erlösung*, D 1921. L. HARDY, *La doctrine de la rédemption chez saint Thomas*, P 1936. A. KIRCHGASSNER, *Erlösung und Sünde im Neuen Testament*, Fr 1950.

CHAPITRE PREMIER

La Rédemption en général

§ 1. LE BUT DE L'INCARNATION

Le Fils de Dieu s'est incarné pour sauver les hommes. De fide.

Le Symbole de Nicée-Constantinople déclare : Qui propter nos homines et propter nostram *salutem* descendit de coelis et incarnatus est (D 86).

La sainte Écriture atteste que le Christ est venu en ce monde, pour sauver les hommes, en les rachetant de leurs péchés. Isaïe a fait cette prophétie : « Il (Dieu) vient lui-même et il vous sauvera » (XXXV, 4). Le nom même de Jésus indique sa tâche rédemptrice. Cfr Matthieu, I, 21 : « Tu lui donneras le nom de Jésus, car c'est lui qui sauvera son peuple de ses péchés. » L'ange annonce aux bergers de Bethléem la naissance du Christ par ces mots : « Aujourd'hui, dans la cité de David, le Sauveur vous est né » (Luc, II, 11). Le vieillard Siméon remercie Dieu pour la grâce de pouvoir contempler le salut

de tous les peuples : « Mes yeux ont vu ton Salut que tu as préparé en faveur de tous les peuples » (Luc, II, 30). Jésus lui-même a désigné comme sa tâche « de rechercher et de sauver ce qui était perdu » (Luc, XIX, 10; cfr Matthieu, IX, 13). Saint Paul résume l'œuvre de la vie du Christ en ces mots : « Le Christ Jésus est venu dans le monde pour sauver les pécheurs » (I Timothée, I, 15). De même saint Jean déclare (III, 17) : « Dieu n'a pas envoyé son Fils dans le monde pour juger le monde, mais pour que le monde soit sauvé par lui. »

Comme autre but de l'Incarnation, la sainte Écriture indique, tout au moins par allusion, la gloire de Dieu, qui est le but le plus élevé et dernier des œuvres divines. Cfr Luc, II, 14 : « Gloire à Dieu au plus haut des cieux! » Dans sa prière sacerdotale, Jésus affirme : « Je t'ai glorifié sur la terre, en accomplissant l'œuvre que tu m'avais donnée à faire » (Jean, XVII, 4).

§ 2. CONTROVERSE SUR LA PRÉDESTINATION CONDITIONNELLE OU ABSOLUE DE L'INCARNATION

Entre les thomistes et les scotistes il y a controverse sur la question de savoir si le motif déterminant de l'Incarnation a été la rédemption des hommes, de telle sorte que, sans la chute originelle, l'Incarnation n'aurait pas eu lieu (prédestination *conditionnelle* de l'Incarnation) ou bien la gloire de Dieu, de telle sorte que le Fils de Dieu, même sans le péché originel, se serait incarné pour couronner l'œuvre de la création, mais dans un corps impassible (prédestination *absolue* de l'Incarnation). La prédestination conditionnelle est enseignée par les thomistes, la prédestination absolue par les scotistes (avant Scot par Isaac de Ninive au VII[e] siècle, par Rupert de Deutz, S. Albert le Grand) et par de nombreux théologiens modernes.

1. Prédestination conditionnelle

En faveur de l'opinion *thomiste* (cfr S. Th., III, 1, 3) on peut invoquer le témoignage de la sainte Écriture qui, en de nombreux passages (cfr § 1), donne pour motif de l'Incarnation le rachat des hommes de leur péché, tandis qu'elle n'indique jamais que l'Incarnation aurait eu lieu sans la chute originelle.

Les Pères enseignent unanimement que l'Incarnation était liée à la faute originelle comme condition préalable. *Saint Augustin* déclare : « Si l'homme ne s'était pas perdu, le Fils de l'homme ne serait pas venu... Pourquoi est-il venu dans le monde ? Pour sauver les pécheurs (I Timothée, I, 15). Il n'existait pas d'autre raison pour qu'il vînt en ce monde » (*Sermo*, 174, 2, 2; 7, 8).

2. Prédestination absolue

L'opinion *scotiste* cherche un appui biblique dans l'enseignement de saint Paul suivant lequel toute la création est subordonnée au Christ, son but et sa tête (cfr *Colossiens*, I, 15-19). Il faut cependant noter que, dans les versets 15-17, où le Christ est présenté comme « Premier-né de toute la création », Créateur de l'univers, y compris le monde angélique, But de la création (« tout a été créé par lui et pour lui »), Conservateur du monde, il est fait totalement abstraction de l'Incarnation, de telle sorte que le Christ est le but de la création, non pas comme homme, mais comme Dieu. De même que, comme Dieu, il est Créateur, de même aussi, comme Dieu, il est le but de la création. La place de Chef qui lui est attribuée, au v. 18, relativement à son corps mystique, l'Église, a son fondement dans le fait de la Rédemption. Il n'est pas dit par là que le Christ, dans le plan divin, devait prendre la place de Chef, indépendamment du péché et de la Rédemption. Dans *Hébreux*, II, 10, la proposition relative « pour qui sont toutes choses et par qui sont toutes choses » ne se rapporte pas au Christ, mais à Dieu le Père.

Les affirmations de la sainte Écriture qui indiquent, comme but de l'Incarnation, la rédemption de l'humanité sont ramenées par les scotistes à l'ordre du salut créé par le péché, où le Fils de Dieu est venu en ce monde avec un corps passible. Il reste toutefois frappant que la sainte Écriture garde le silence sur sa venue originairement projetée dans un état d'impassibilité.

La démonstration spéculative des scotistes fait valoir que le but ne pouvait être moindre que le moyen employé pour l'atteindre. L'Incarnation, la plus noble de toutes les œuvres divines, ne pouvait donc pas être déterminée en première ligne par le but de sauver des créatures pécheresses. Les thomistes répondent que la Rédemption était bien le but prochain, mais non pas le dernier, ni le plus élevé, de l'Incarnation.

Les scotistes, de plus, trouvent inconvenant que le péché, objet de la haine divine, soit devenu l'occasion de la plus magnifique révélation de Dieu. Les thomistes y voient une preuve d'autant plus grande de l'amour et de la miséricorde de Dieu : O felix culpa, quae talem et tantum meruit habere Redemptorem! (*Exultet* de la vigile pascale).

D'après le scotisme, toute grâce, non seulement la grâce de l'homme déchu, mais aussi la grâce de l'homme au paradis terrestre et la grâce des anges, provient des mérites de l'Homme-Dieu. C'est pourquoi le Christ occupe dans le plan divin universel une place centrale qui domine tout.

Le point de vue thomiste est plus froid que le point de vue scotiste, mais il semble mieux fondé dans les sources de la foi.

BIBLIOGRAPHIE : A. SPINDELER, *Cur Verbum caro factum?* Pa 1938 (IV[e] et V[e] s.). P. CHRYSOSTOME, O. F. M., *Le motif de l'incarnation et les principaux thomistes contemporains*, Tours 1921. A. LEMONNYER, *Cur Deus homo? Xenia thomistica II* R 1925, 311-318. J. M. BISSEN, *La tradition sur la prédestination absolue de Jésus-*

Christ, du VIIe au XIIIe siècle, France Franciscaine 22 (1939), 9-34. R. P. GARRIGOU-LAGRANGE, *De motivo incarnationis. Examen recentium objectionum contra doctrinam S. Thomae*, III, q. 1, a. 3, APAR 10 (1945), 7-45.

§ 3. NOTION ET POSSIBILITÉ DE LA RÉDEMPTION PAR LE CHRIST

1. Notion de la Rédemption

On distingue la rédemption au sens *objectif* et la rédemption au sens *subjectif*. La première est l'œuvre du Rédempteur, la seconde (appelée aussi justification) est la réalisation de la rédemption dans l'individu ou l'application des fruits du salut à l'homme pris isolément.

L'œuvre rédemptrice du Christ avait pour but de sauver l'humanité de la misère du péché. Or le péché est dans son essence une *aversio a Deo* et une *conversio ad creaturam*. En conséquence, la rédemption doit avoir pour effet de détourner de la créature et de ramener à Dieu (cfr *Colossiens*, I, 13). *Négativement* la rédemption est la libération de la domination du péché et des maux qui en sont la suite (esclavage du démon et de la mort). Comme telle, elle est appelée *ἀπολύτρωσις*, *redemptio*, c'est-à-dire rachat au sens strict (cfr *Romains*, III, 24; *I Cor.*, I, 30; *Éphésiens*, I, 7; *Colossiens*, I, 14; *Hébreux*, IX, 15). *Positivement*, la rédemption est la restauration de l'état d'union surnaturelle avec Dieu, état détruit par le péché. Comme telle, elle est appelée *καταλλαγή*, *reconciliatio* (cfr *Romains*, V, 10; *II Cor.*, V, 18 sqq; *Colossiens*, I, 20).

La rédemption *objective* a été réalisée par le ministère pastoral et doctrinal du Christ, mais principalement par la satisfaction vicaire et les mérites du Christ, lors de sa mort sur la croix. Par la satisfaction ainsi offerte, l'offense faite à Dieu par le péché fut enlevée et l'honneur de Dieu qui avait été blessé fut restauré. Par les mérites du Christ, les biens du salut qui devaient être distribués dans la rédemption subjective furent reconquis.

2. Possibilité de la Rédemption

La possibilité de la rédemption par la satisfaction et les mérites du Christ est basée sur l'Incarnation du Christ qui, comme Homme-Dieu, a été habilité à jouer le rôle de Médiateur entre Dieu et les hommes. I Timothée, II, 5 : « Il n'y a qu'un seul Dieu; il n'y a aussi qu'un seul Médiateur entre Dieu et les hommes, le Christ Jésus, homme lui-même, qui s'est donné en rançon pour nous. » *Hébreux*, IX, 15 : « Voilà pourquoi il est le Médiateur d'une nouvelle alliance » (cfr D 143, 711, 790).

L'Homme-Dieu Jésus-Christ est ontologiquement et éthiquement, c'est-à-dire par son essence et son activité, le Médiateur *naturel* et *unique* entre Dieu et les hommes. La médiation *surnaturelle* fondée sur la grâce (Moïse, d'après *Deutéronome*, V, 5, les prophètes et les apôtres, les prêtres de l'Ancienne et de la Nouvelle Alliance, les anges et les saints) est incomplète et subordonnée à l'unique et naturelle médiation du Christ. Le Christ a exercé et exerce sa médiation par les actes de sa nature humaine (*homo* Christus Jesus). Par suite de la distinction réelle des deux natures il est possible que, comme Homme, il accomplisse les actes médiateurs et que, comme Dieu, il les accepte. Ainsi se trouve résolue l'objection que le Christ joue le rôle de Médiateur entre les hommes et lui-même, ce qui est contraire à la notion de Médiateur (cfr S. Th., III, 26, 1-2).

BIBLIOGRAPHIE : A. LANDGRAF, *Die Mittlerschaft Christi nach der Lehre der Frühscholastik*, Greg 31 (1950), 391-413, 32 (1951), 50-80.

§ 4. NÉCESSITÉ ET LIBERTÉ DE LA RÉDEMPTION

1. Nécessité par rapport à l'homme

L'homme tombé ne peut se sauver lui-même. De fide.

Le concile de Trente enseigne que les hommes tombés « étaient tellement esclave du péché et soumis à la puissance du diable et de la mort, que non seulement les païens, par la force de la nature (per vim naturae), mais encore les Juifs, par la lettre de la Loi mosaïque (per litteram Legis Moysi), ne pouvaient s'en délivrer ni se relever » (D 793). Ce fut seulement par un acte libre de l'amour divin que l'ordre surnaturel, détruit par le péché, put être restauré (nécessité absolue de la Rédemption).

Contre le dogme catholique se dressent le *pélagianisme*, qui attribuait à la volonté libre la force de se sauver soi-même, et le *rationalisme* moderne avec ses diverses théories d'autorédemption.

Saint Paul enseigne, dans l'*Épître aux Romains*, que tous les hommes, Juifs et païens, sont sous la malédiction du péché et qu'ils sont justifiés par la libéralité gratuite de l'amour divin, en raison de l'action salvatrice du Christ. *Romains*, III, 23-24 : « Tous ont péché et sont privés de la gloire de Dieu (= la grâce de la justification). Ils sont tous justifiés gratuitement par sa grâce, en vertu de la rédemption qui est dans le Christ Jésus. »

La doctrine des Pères est exprimée dans cette phrase de *saint Augustin* : « Ils ont pu se vendre, mais ils n'ont pas pu se racheter » (Vendere se potuerunt, sed redimere non potuerunt; *Enarr. in Ps.* 95, 5).

La raison interne de la nécessité absolue de la Rédemption, pour l'homme tombé, réside d'une part dans l'infinité de la faute et d'autre part dans la supernaturalité absolue de l'état de grâce. Comme acte d'une créature *(offensa Dei activa)*, le péché est sans doute fini, mais comme offense de Dieu infini *(offensa Dei passiva)* il est infini et exige par suite une expiation d'une valeur infinie. Mais un simple homme est incapable de la fournir (cfr S. Th., III, 1, 2 ad 2).

2. Liberté par rapport à Dieu

a) *Dieu n'était ni intérieurement ni extérieurement obligé de sauver les hommes.* Sententia certa.

La rédemption est un acte entièrement libre de l'amour divin et de la miséricorde divine (libertas contradictionis). Si déjà l'élévation de l'homme à l'ordre surnaturel est un don gratuit de l'amour divin, combien plus la restauration de l'union surnaturelle avec Dieu, détruite par le péché grave!

Saint Paul commence l'*Épître aux Éphésiens* par un éloge de la grâce divine qui se manifeste si magnifiquement dans la rédemption par Jésus-Christ. Il désigne la Rédemption comme un mystère de la volonté divine, « selon le bienveillant dessein que Dieu avait dès longtemps formé en lui-même » (*Éphésiens*, I, 9; cfr *Éphésiens*, II, 4 sqq).

Saint Athanase a soutenu (*Or. de incarn. Verbi*, VI) la nécessité de la Rédemption par rapport à l'honneur de Dieu; mais il faut entendre cette affirmation au sens de la plus haute convenance, car autre part il insiste sur le caractère gratuit de la Rédemption. *Saint Anselme de Cantorbéry* (*Cur Deus homo*, II, 4-5) enseigne une nécessité de la Rédemption, fondée sur l'immutabilité du décret divin, librement consenti, de la création de l'âme. Si Dieu, tout en prévoyant le péché, a décidé de toute éternité de créer les hommes et de leur donner une âme, alors après le péché, cette libre décision divine a eu pour conséquence la nécessité de sauver les hommes *(necessitas consequens)*.

b) *L'Incarnation n'était pas, même en prévision de la décision divine de la Rédemption, absolument nécessaire.* Sententia communis.

Saint Thomas enseigne, avec saint Augustin (*De agone christ.*, XI, 12), contre saint Anselme (*Cur Deus homo*, II, 6), que Dieu pouvait, dans sa

toute-puissance, sauver les hommes par bien d'autres moyens (libertas specificationis) (cfr Th., III, 1, 2).

Ce serait réduire la toute-puissance, la sagesse et la miséricorde divines que de vouloir présenter l'Incarnation comme le seul moyen possible de la Rédemption. Dieu peut, sans blesser sa justice, pardonner et redonner la grâce au pécheur repentant, même sans satisfaction, ou avec une satisfaction inadéquate.

c) *Si Dieu exigeait une satisfaction intégrale, alors l'incarnation d'une personne divine était nécessaire.* Sententia communis.

L'offense infinie qui se trouve dans le péché grave ne peut être complètement enlevée que par une réparation infinie. Or seule une personne divine peut fournir une telle réparation. C'est en ce sens qu'on peut affirmer une nécessité *hypothétique* (conditionnelle) de l'Incarnation.

Au sens large, on peut aussi parler d'une necessitas *congruentiae*, l'incarnation d'une personne divine étant le moyen de rédemption le plus convenable, parce qu'elle manifeste le plus grandiosement les perfections divines et donne les motifs les plus forts à l'élan de l'homme vers la perfection morale et religieuse (S. Th., III, 1, 1-2).

BIBLIOGRAPHIE : L. OTT, *Untersuchungen zur theologischen Briefliteratur der Frühscholastik*, Mr 1937, 599-614. E. DE CLERCK, *Questions de sotériologie médiévale*, R Th A M 13 (1946), 150-184. ID., *Droits du démon et nécessité de la Rédemption. Les écoles d'Abélard et de Pierre Lombard*, T R Th A M 14 (1947), 32-64. ID., *Le dogme de la rédemption. De Robert de Melun à Guillaume d'Auxerre*, R Th A M 14 (1947), 252-286.

CHAPITRE II

La réalisation de la Rédemption par les trois ministères du Christ

Par ce terme de ministères du Christ, on entend la charge et la mission avec les fonctions qui réalisèrent l'œuvre de la Rédemption. Le Christ a réalisé la Rédemption par un triple ministère : le ministère doctrinal, le ministère pastoral et le ministère sacerdotal. Ces trois ministères sont indiqués dans Jean, 14, 16 : « Je suis la voie (ministère pastoral), la vérité (ministère doctrinal) et la vie (ministère sacerdotal). »

I. LE MINISTÈRE DOCTRINAL

§ 5. LE MINISTÈRE DOCTRINAL OU PROPHÉTIQUE DU CHRIST

1. L'importance sotériologique du ministère doctrinal du Christ

Cette importance résulte du fait que l'ignorance religieuse est une suite du péché, qui est venu en ce monde par la séduction du démon, le père du mensonge (Jean, VIII, 44) (cfr *Romains*, I, 18 sqq; Jean, I, 5; III, 19). Le Sauveur, venu pour « détruire les œuvres du diable » (I Jean, III, 8) et délivrer les hommes de son esclavage, a dû d'abord dissiper les ténèbres spirituelles provenant du péché et apporter la lumière de la vraie connaissance. Le Christ atteste la puissance salvatrice de la vérité dans cette phrase : « La vérité vous délivrera » (Jean, VIII, 32).

2. Le Christ, Docteur et Prophète, au témoignage des sources de la foi

Le Christ est le plus grand Prophète promis par l'Ancien Testament et le Docteur absolu de l'humanité. Sententia certa.

La prophétie de Moïse dans le Deutéronome (XVIII, 15) : « Un prophète tel que moi, Yahvé le suscitera du milieu de toi, d'entre tes frères, vous devrez l'écouter », est appliquée au Christ dans le Nouveau Testament (cfr *Actes*, III, 22; Jean, I, 45; VI, 14).

Le Christ lui-même se désigne comme la lumière du monde (Jean, VIII, 12; XII, 46), se nomme la vérité (Jean, XIV, 6), regarde comme une de ses tâches essentielles la prédication de la vérité (Jean, XVIII, 37; VIII, 40), approuve le titre de « Maître et Seigneur » (Jean, XIV, 6) et revendique le droit d'être « l'unique Maître » des hommes : « Ne vous faites pas non plus appeler Maître, car vous n'avez qu'un seul Maître, le Christ » (Matthieu, XXIII, 10). Pleinement conscient de son autorité doctrinale unique, le Christ confie aussi à d'autres son autorité doctrinale universelle, embrassant le monde entier (Matthieu, XXVIII, 19; Marc, XVI, 15). Ses auditeurs portaient, sur l'impression puissante produite par son enseignement, le jugement

suivant : « Jamais homme n'a parlé comme cet homme » (Jean, VII, 46; cfr Marc, I, 22).

Saint Paul voit dans le Christ le dernier et le plus grand des prophètes. *Hébreux*, I, 11 : « Après avoir, à bien des reprises et de bien des manières, parlé jadis à nos pères par les prophètes, en ces temps qui sont les derniers, Dieu nous a parlé, à nous, par son Fils ».

Les Pères louent le Christ comme Docteur de la vérité. *Saint Ignace d'Antioche* († vers 107) le nomme « la bouche infaillible par laquelle le Père a vraiment parlé » (*Romains*, VIII, 2), « notre unique Maître » (*Magnésiens*, IX, 1). Les premiers *apologistes* font ressortir surtout la sublimité de la doctrine chrétienne au-dessus de toute sagesse humaine, car elle a été révélée et elle est garantie par le *Logos* fait chair, la Sagesse divine apparue sous forme humaine (cfr S. Justin, *Apol.*, II, 10).

Le motif le plus profond et dernier de l'autorité doctrinale unique du Christ réside dans l'union hypostatique.

BIBLIOGRAPHIE : G. ESSER, *Jesus Christus der göttliche Lehrer der Menschheit*, in G. ESSER-J. MAUSBACH, *Religion - Christentum - Kirche*, II, Ke-Mu [3]1920, 123-356. M. A. VAN DEN OUDENRIJN, *Summae Theologicae de Christo propheta doctrina, Xenia Thomistica*, II, R 1925, 335-347.

II. LE MINISTÈRE PASTORAL

§ 6. LE MINISTÈRE PASTORAL OU MINISTÈRE ROYAL DU CHRIST

1. L'importance sotériologique du ministère pastoral du Christ

Le ministère pastoral du Christ a pour tâche de montrer aux hommes, égarés par le péché, le bon chemin vers leur fin surnaturelle. Tandis que le ministère doctrinal s'adresse à l'intelligence, en publiant la vérité divine, le ministère pastoral s'adresse à la volonté, en lui inculquant les exigences de la Loi divine et en réclamant l'obéissance aux commandements de Dieu.

2. Les fonctions du ministère pastoral du Christ

Le ministère pastoral englobe la puissance législative, judiciaire et coercitive. En conséquence, le ministère pastoral du Christ se manifeste par la législation et l'exercice du pouvoir judiciaire que suit immédiatement l'exécution du jugement.

Le Christ est pour les hommes Législateur et Juge. De fide.

Le concile de Trente a défini, contre la doctrine de Luther, d'après lequel le Christ n'aurait pas donné de commandements, mais seulement des promesses, que le Christ est non seulement notre Sauveur, mais aussi notre Législateur : Si quis dixerit, Christum Jesum a Deo hominibus datum fuisse ut redemptorem, cui fidant, non etiam ut legislatorem, cui obediant A. S. (D 831).

Les Symboles attestent la royauté du Christ glorifié et son retour pour le jugement général. Le Symbole des apôtres nous dit : Sedet ad dexteram Patris omnipotentis, inde venturus est judicare vivos et mortuos. Le Symbole de Nicée-Constantinople affirme la durée éternelle du royaume du Christ : Cujus regni non erit finis (D 86). Pie XI a institué, en 1925, par l'encyclique *Quas primas*, une fête spéciale en l'honneur du Christ-Roi (D 2194 sqq).

Le Nouveau Testament confirme les prophéties de l'Ancien Testament sur la *royauté* messianique (cfr *Ps.* 2; 44; 71; Isaïe, IX, 6-7; Daniel, VII, 13 sqq). L'ange Gabriel proclame : « Le Seigneur Dieu lui donnera le trône de David son Père; il régnera sur la maison de Jacob à jamais et son règne n'aura pas de fin » (Luc, I, 23-33). Devant Pilate, le Christ revendique son titre de roi. A la question : « Tu es donc roi ? » Il répond affirmativement : « Tu dis bien; je suis roi » (Jean, XVIII, 37), mais en même temps il souligne le caractère supraterrestre de son royaume : « Mon royaume n'est pas de ce monde » (Jean, XVIII, 36; cfr Jean, VI, 15; Matthieu, XXII, 21). Son pouvoir royal embrasse le ciel et la terre : « Toute puissance m'a été donnée au ciel et sur la terre » (Matthieu, XXVIII, 18). Saint Jean, dans l'*Apocalypse*, appelle le Christ « le Souverain des rois de la terre » (I, 5), « le Roi des rois et le Seigneur des Seigneurs » (XIX, 16).

Le Christ a exercé le pouvoir *législatif* surtout dans la promulgation de la loi fondamentale de son royaume (Sermon sur la montagne) et dans l'organisation du royaume de Dieu sur la terre, l'Église. Avec autorité il décide à propos de l'obligation de la Loi mosaïque, donne le nouveau commandement de la charité (Jean, XIII, 34; XV, 12) et réclame une stricte observation de ses commandements (Jean, XIV, 15; XV, 10; Matthieu, XXVIII, 20).

Au plus haut pouvoir législatif correspond le plus haut pouvoir *judiciaire*. Jésus affirme : « Le Père ne juge personne; il a remis au Fils le soin de tout juger (Jean, V, 22). Le jugement que le Fils de l'homme portera sera immédiatement exécuté : « Et ils s'en iront, ceux-ci (les méchants) au châtiment éternel, et les justes à la vie éternelle » (Matthieu, XXV, 46).

Les Pères donnent au Christ le titre de Roi, conformément aux prophéties de l'Ancien Testament et à son propre témoignage (cfr le *Martyre de S. Polycarpe*, IX, 3; XVII, 3; S. Irénée, *Adv. haer.*, I, 10). Dès le commencement du IIe siècle, une interpolation au *Ps.* 95, 10 en apporte la preuve : Dominus regnavit *a ligno* (cfr l'*Épître de S. Barnabé*, VIII, 5; Justin, *Apol.*, I, 41; *Dialogue*, 73). Le Seigneur qui règne du haut du bois (de la croix), c'est le Christ-Roi.

Dans son encyclique *Quas primas*, Pie XI enseigne que le Christ, en raison de l'union hypostatique, possède non seulement un pouvoir indirect, mais encore un pouvoir direct sur les choses temporelles, bien qu'il n'en ait pas fait usage au cours de sa vie terrestre (D 2196).

BIBLIOGRAPHIE : F. FRODL, *Das Königtum Christi*, W 1926. D. FAHEY, *The Kingship of Christ according to the principles of S. Thomas*, Dublin 1931. A. FACCENDA, *Esistenza e natura della regalità di Cristo*, Asti 1939. J. LECLERCQ, *Le sermon sur la royauté du Christ au moyen âge*, A H D L 14 (1943-45), 143-180. ID., *L'idée de la royauté du Christ au XIIIe siècle, Année Théologique 5* (1944), 218-242. A. SANNA, *La regalità di Cristo secondo la scuola franciscana*, Padoue 1951.

III. LE MINISTÈRE SACERDOTAL

D'après les pélagiens, les sociniens et les rationalistes modernes, l'activité rédemptrice du Christ n'a qu'une importance *pédagogique*. Elle se limite à son enseignement et à son exemple, qui doivent pousser l'homme à travailler personnellement à son salut. L'action du Christ offre donc simplement un appui dans le salut de soi-même.

D'après l'enseignement puisé aux sources de la foi, le Christ n'a pas seulement apporté aux hommes une connaissance nouvelle de Dieu et de ses exigences, mais il a aussi comblé entre Dieu et l'homme l'abîme qui avait été creusé par le péché. Cette réconciliation objective de l'homme déchu avec Dieu a été réalisé par le Christ au moyen de son ministère sacerdotal.

§ 7. RÉALITÉ DU MINISTÈRE SACERDOTAL DU CHRIST

L'Homme-Dieu Jésus-Christ est Grand Prêtre. De fide.

Le concile d'Éphèse (431) enseigne, avec saint Cyrille d'Alexandrie, que « le Logos issu de Dieu est devenu notre Grand-Prêtre, lorsqu'il s'est fait chair et est devenu homme comme nous » (D 122). Le sacerdoce lui appartient donc dans sa nature humaine. Le concile de Trente a déclaré : oportuit... sacerdotem alium secundum ordinem Melchisedech surgere, Dominum nostrum Jesum Christum (D 938).

Dans l'Ancien Testament, le sacerdoce du Christ a été prédit au Psaume 109, 4 : « Tu es prêtre pour l'éternité selon l'ordre de Melchisédech. » Le caractère messianique de ces mots est attesté par Matthieu, XXII, 42 sqq; *Hébreux*, v, 6.10; VII, 17.21.

L'*Épître aux Hébreux* renferme une dissertation formelle sur le sacerdoce du Christ (III, 1; IV, 14 sqq; VII, 1 sqq). L'auteur démontre que le Christ a rempli en lui-même toutes les obligations du sacerdoce. « Tout grand prêtre, pris d'entre les hommes, est chargé pour les hommes du service divin, avec mission d'offrir des dons et des sacrifices pour les péchés » (v, 1). Le Christ a pris une nature humaine semblable à la nôtre, si bien qu'il peut compatir à nos faiblesses (IV, 15); il a été appelé par Dieu au sacerdoce (v, 5-6); il est devenu pour tous les hommes qui lui obéissent un principe de salut éternel (v, 1), s'offrant pour eux en sacrifice expiatoire sur la croix (VII, 27; IX, 28).

Le sacerdoce du Christ est supérieur au sacerdoce lévitique de l'Ancienne Alliance, comme il résulte de l'attitude de Melchisédech, qui était une figure du Christ, avec Abraham (VII, 1 sqq). Le Christ, d'après le Psaume 109, 4, a été constitué prêtre par un serment divin (VII, 20 sqq); il possède un sacerdoce perpétuel (VII, 23 sqq); il est saint, innocent, sans tache, sans rien de commun avec les pécheurs (VII, 26-27); il est le Fils de Dieu, rendu parfait pour l'éternité (VII, 28); il a, par le sacrifice de lui-même, effacé une fois pour toutes les péchés de l'humanité (VII, 27).

Les Pères répètent, dès le commencement, les idées de l'*Épître aux Hébreux*. *Saint Clément de Rome* appelle le Christ « le Grand Prêtre de nos offrandes (*Corinthiens*, XXXVI, 1). *Saint Ignace d'Antioche* dit, à propos du sacerdoce du Christ : « Les prêtres (de l'Ancien Testament) étaient vénérables, mais bien au-dessus d'eux est le Grand Prêtre chargé du Saint des saints (= Jésus-Christ), *Philadelphiens*, IX, 1. *Saint Polycarpe* appelle Jésus-Christ « le Grand Prêtre éternel » (*Philippiens*, XII, 2).

Le sacerdoce du Christ *commence* avec l'union hypostatique. La tâche propre du prêtre consiste à être le médiateur entre Dieu et les hommes (S. Th., III, 22, 1). La situation ontologique de médiateur, qui est la condition préalable à l'exercice de l'activité médiatrice, revient au Christ en raison de l'union hypostatique.

Le sacerdoce du Christ est *éternel*, parce que la dignité sacerdotale du Christ, fondée sur l'union hypostatique, demeure éternellement et parce que l'action de son sacerdoce continue éternellement par la vision béatifique dans les hommes sauvés. L'esprit de sacrifice du Christ, dans la mesure où il consiste dans la louange et l'action de grâce, dure aussi éternellement. (cfr S. Th., III, 22, 5).

BIBLIOGRAPHIE : Ch. V. HÉRIS, *Le mystère du Christ*, P 1928. E. J. SCHELLER, *Das Priestertum Christi im Anschluss an den hl. Thomas von Aquin*, Pa 1934. J. M. VOSTÉ, *Studia Paulina*, R ²1941, 100-141 : *Christus sacerdos*.

§ 8. L'EXERCICE DU SACERDOCE OU LE SACRIFICE DU CHRIST

1. Notion du sacrifice

La fonction essentielle du ministère sacerdotal est le sacrifice. *Hébreux*, VIII, 3 : « Tout grand prêtre est institué pour offrir des dons et des sacrifices. » Le concile de Trente a déclaré : Sacrificium et sacerdotium ita Dei ordinatione conjuncta sunt, ut utrumque in omni lege exstiterit » (D 957).

Par sacrifice on entend, au sens très large, l'offrande d'un bien quelconque pour une bonne fin. Dans le domaine religieux, on entend par sacrifice, au *sens large*, tout acte interne d'offrande de soi-même à Dieu et toute manifestation extérieure de l'esprit intérieur de sacrifice, par exemple la prière, l'aumône, la mortification (cfr *P.* 50, 19; 140, 2; Osée, XIV, 3; *Ecclésiastique*, XXXV; *Romains*, XII, 1). Au *sens strict*, ou *liturgique*, on entend par sacrifice une fonction religieuse externe où une offrande sensible est offerte par un serviteur légitime de Dieu pour reconnaître la souveraineté absolue divine et, depuis la chute originelle, pour se réconcilier avec Dieu. Au sacrifice liturgique appartiennent donc : *a*) une offrande visible *(res oblata)*, qui prend la place de celui qui offre le sacrifice; *b*) un sacrificateur *(minister sacrificii)*, qualifié pour se présenter devant Dieu comme représentant de la communauté; *c*) un but sacrificiel *(finis sacrificii)*, qui consiste *primairement* à reconnaître la souveraineté absolue de Dieu par l'adoration, l'action de grâce, la prière et, *secondairement*, à se réconcilier avec Dieu par une expiation; *d)* une action sacrificielle *(actio sacrificia, sacrificium visibile)*, qui représente de façon sensible l'esprit intérieur de sacrifice *(sacrificium invisibile)* par la présentation de l'offrande.

2. Le sacrifice de la croix

Le Christ s'est offert à Dieu sur la croix en véritable sacrifice. De fide.

Le concile d'Éphèse (431) enseigne, avec saint Cyrille d'Alexandrie : « Le Christ s'est sacrifié pour nous dans un sacrifice d'agréable odeur pour Dieu son Père » (D 122). Les définitions du concile de Trente sur le saint sacrifice de la Messe supposent le caractère sacrificiel de la mort du Christ sur la croix. D 940 : qui in ara crucis semel seipsum cruenter obtulit (cfr D 938, 9551). Le rationalisme est l'adversaire de ce dogme (cfr D 2038).

D'après l'*Épître aux Hébreux* 8-10, les sacrifices de l'Ancienne Alliance étaient des figures du sacrifice de la croix. *Isaïe* ne se contente pas d'annoncer la Passion et la mort du futur Messie, mais il prédit aussi que le Messie prendra volontairement sur lui la mort comme « sacrifice expiatoire » pour les péchés des hommes (cfr Isaïe, LIII, 7-12). Saint Jean-Baptiste, le dernier des prophètes, voit, dans le Christ, en partant de la prophétie d'Isaïe, l'Agneau qui prend sur lui les péchés de toute l'humanité, pour les expier. Jean, I, 29 : « Voici l'Agneau de Dieu qui enlève le péché du monde. »

Saint Paul atteste avec la plus grande clarté le caractère sacrificiel de la crucifixion du Christ. *Éphésiens*, V, 2 : « Le Christ vous a aimés et s'est livré pour nous, s'offrant à Dieu comme une oblation et un sacrifice (προσφορὰν καὶ θυσίαν) d'agréable odeur. » *I Cor.*, V, 7 : « Le Christ, notre agneau pascal, a été immolé. » *Romains*, III, 25 : « C'est lui que Dieu a destiné à être, par son propre sang, moyen de propitiation, (ἱλαστήριον), grâce à la foi. « Mais suivant le sens biblique (cfr *Lévitique*, XVII, 11) le sang, moyen de propitiation, est le sang versé en sacrifice. L'*Épître aux Hébreux*, IX, 1-10 dépeint la sublimité du sacrifice du Christ offert sur la croix, bien supérieur aux sacrifices de l'Ancien Testament. IX, 28 : « Le Christ s'est offert une seule fois, pour enlever les péchés de la multitude » (I Jean, II, 2).

Le Christ lui-même désigne sa mort sur la croix, indirectement, comme un sacrifice pour les péchés des hommes, en employant les expressions bibliques relatives au sacrifice : « donner sa vie » et « verser son sang ». Matthieu, XX, 28 (Marc, X, 45) : « Le Fils de l'homme n'est pas venu pour se faire servir, mais pour servir et donner sa vie en rançon d'une multitude. » Lors de l'institution de la sainte Eucharistie, il fait allusion à sa mort. Luc, XXII, 19 : « Ceci est mon corps, qui sera livré pour vous. » Matthieu, XXVI, 28 : « Ceci est mon sang, le sang de l'Alliance, versé pour une multitude, en vue de la rémission des péchés. »

Les Pères considèrent la mort du Christ sur la croix comme un sacrifice pour les péchés des hommes. L'auteur de l'*Épître de Barnabé* (VII, 3) dit : « Lui-même a voulu offrir en sacrifice pour nos péchés le vase renfermant son esprit (= son corps), afin que fût accompli l'événement figuré en Isaac offert sur un autel » (cfr S. Clément d'Alexandrie, *Paedagogus*, I, 5, 23, a; S. Augustin, *De civitate Dei*, X, 20; *De Trinitate*, IV, 14, 19).

Spéculativement, le caractère sacrificiel de la mort du Christ se base sur le fait que toutes les exigences d'un sacrifice cultuel ont été remplies. Par sa nature humaine, le Christ était à la fois sacrificateur et offrande. Par sa nature divine il était, conjointement avec le Père et le Saint-Esprit, aussi destinataire du sacrifice. L'action sacrificielle a consisté en ce que le Christ, dans un sentiment du don le plus parfait de lui-même à Dieu, a volontairement sacrifié sa vie, en permettant sa mort violente, bien qu'il eût le pouvoir de l'empêcher (cfr Jean, X, 18).

BIBLIOGRAPHIE : G. PELL, *Der Opfercharakter des Erlösungswerkes*, Ra 1915. P. RUPPRECHT, *Der Mittler und sein Heilswerk. Sacrificium Mediatoris*, Fr 1934. J. M. VOSTÉ, *Studia Paulina*, R 1941, 142-187 : *Christus victima*. Ph. SEIDENSTICKER, *Lebendiges Opfer* (*Röm.*, XII, 1), Mr 1954.

§ 9. L'IMPORTANCE SOTÉRIOLOGIQUE DU SACRIFICE DU CHRIST : RACHAT ET RÉCONCILIATION

Bien que toutes les actions du Christ possèdent une valeur pour notre salut et constituent, toutes ensemble, l'œuvre générale de la rédemption, son activité salvatrice atteint cependant son sommet dans sa mort sur la croix. C'est pourquoi cette mort est, par excellence, mais non pas exclusivement, la cause efficiente de notre rédemption.

1. Enseignement de l'Église

Par sa mort sur la croix, le Christ nous a rachetés et réconciliés avec Dieu. De fide.

Le concile de Trente a défini : « Notre Seigneur et Dieu (Jésus Christ) a voulu s'offrir lui-même une seule fois sur l'autel de la croix à Dieu le Père, afin d'obtenir pour eux (les hommes qui avaient besoin

d'être rachetés) l'éternel *rachat* » (D 938). Le même concile dit du Médiateur unique, Jésus-Christ : « qui nous a *réconciliés* dans son sang avec Dieu, en devenant pour nous justice, sanctification et rançon » (*I Cor.*, I, 30) (D 790).

2. Témoignage des sources de la foi

a) Le Christ considère le sacrifice de sa vie comme « *une rançon* à la place d'une multitude » (λύτρον ἀντὶ πολλῶν; Matthieu, XX, 28; Marc, X, 45). En conséquence, saint Paul enseigne aussi que le Christ s'est livré en rançon pour les hommes et que le résultat de sa mort a été notre *rachat*. I Timothée, II, 6 : « Il s'est donné en rançon (ἀντίλυτρον) pour tous. » *Romains*, III, 24 : « Tous sont justifiés gratuitement par sa grâce, en vertu de la rédemption (διὰ τῆς ἀπολυτρώσεως) qui est en le Christ Jésus » (cfr *Éphésiens*, VI, 7; *Colossiens*, I, 14; *I Cor.*, VI, 20; I Pierre, I, 1, 8; *Apocalypse*, V, 9). La servitude dont le Christ a racheté les hommes par sa mort est la servitude du péché. Tite, II, 14 : « Il s'est donné lui-même pour nous, afin de nous racheter de toute iniquité »; (cfr *Éphésiens*, I, 7; *Colossiens*, I, 14; *Hébreux*, IX, 12 sqq), la servitude de la loi mosaïque : *Galates*, III, 13 : « Le Christ nous a rachetés de la malédiction de la Loi »; cfr *Galates*, IV, 5; *Romains*, VII, 1 sqq; la servitude du diable : *Colossiens*, I, 13 : « Il nous a arrachés à la puissance des ténèbres » (cfr II, 15; *Hébreux*, II, 14); et la servitude de la mort : II Timothée, I, 10 : « Il a détruit la mort » (cfr *Hébreux*, II, 14-15).

b) Le Christ a indiqué la puissance *réconciliatrice* de sa mort, lors de l'institution de l'Eucharistie : « Ceci est mon sang, le sang de l'Alliance, versé pour une multitude en vue de la rémission des péchés » (Matthieu, XXVI, 28). Saint Paul attribue à la mort du Christ la réconciliation des pécheurs avec Dieu, c'est-à-dire le rétablissement des relations primitives, filiales et amicales, avec Dieu. *Romains*, V, 10 : « Ennemis, nous avons été réconciliés avec Dieu par la mort de son Fils. » *Colossiens*, I, 20 : (il lui a plu) « par lui qui a rétabli la paix dans le sang de sa croix, de se réconcilier tout ce qui existe sur la terre et dans les cieux » (cfr *II Cor.*, V, 19; *Éphésiens*, II, 13 sqq; I Pierre, III, 18; I Jean, I, 7; II, 2; IV, 10).

Les Pères rappellent, dès le commencement, les idées bibliques fondamentales de rachat et de réconciliation. *Saint Irénée* déclare, en se référant expressément aux textes de l'*Épître aux Éphésiens* (I, 7; II, 13 sqq) : « Parce qu'il existe entre lui (le Christ) et nous une communauté (la communauté de la chair et du sang), le Seigneur a réconcilié l'homme avec Dieu, en nous réconciliant par son corps de chair et en nous rachetant au prix de son sang » (*Adv. haer.*, V, 14, 3).

3. Théories patristiques insuffisantes sur la Rédemption

Dans leur tentative pour expliquer spéculativement le dogme de la Rédemption, diverses théories prirent naissance au temps des Pères.

a) *Saint Irénée* († vers 202) a fondé la *théorie* dite *de récapitulation*, ou théorie de la Rédemption mystique qui, partant de l'*Épître aux Éphésiens* (I, 10) ἀνακεφαλαιώσασθαι (= recapitulare; *Vulgate* : instaurare), enseigne que le Christ, en tant que second Adam, aurait *récapitulé* en lui-même tout le genre humain, pour le sanctifier et l'unir à Dieu. L'union nouvelle de l'humanité avec Dieu aurait eu lieu, en principe, dès l'incarnation du Fils de Dieu. A côté de cette théorie, qui n'accorde à la Passion et à la mort du Christ qu'une importance subordonnée, saint Irénée présente aussi la doctrine paulinienne du rachat et de la réconciliation par la mort du Christ sur la croix (cfr *Adv. haer.*, III, 16, 9; IV, 5, 4; V, 1, 1-2; XIV, 2-5; XVI, 3; XVII, 1).

b) *Origène* († 254) a transformé la doctrine paulinienne du rachat de la domination du démon en une *théorie du rachat*, particulière et non biblique, en enseignant que le démon, en raison du péché d'Adam, avait acquis un droit formel de propriété sur les hommes. Pour les affranchir de cette servitude, le Christ aurait donné sa vie au démon comme rançon. Mais le diable aurait été déçu, car il n'a pas pu maintenir longtemps la domination de la mort sur le Christ. D'autres expliquaient que le démon avait perdu son droit de propriété sur les hommes du fait qu'il avait cherché, injustement, à l'étendre au Christ. A côté de cette explication, très répandue et erronée, on trouve néanmoins chez les Pères la doctrine biblique de la réconciliation avec Dieu par la mort du Christ sur la croix. Saint Anselme a énergiquement contesté le prétendu droit de propriété du démon sur l'humanité déchue.

BIBLIOGRAPHIE : J. WIRTZ, *Die Lehre von der Apolytrosis*, Tr 1906. Chr. PESCH, *Das Sühneleiden unseres göttlichen Erlösers*, Fr 1916. E. SCHARL, *Recapitulatio mundi : Der Rekapitulationsbegriff des hl. Irenäus und seine Anwendung auf die Körperwelt*, Fr 1941, J. RIVIÈRE (cfr p. 251). E. DE CLERCK (cfr § 4).

§ 10. LA SATISFACTION VICAIRE DU CHRIST

1. Notion

Par satisfaction en général, on entend l'apaisement d'une exigence. Au sens plus strict, on entend sous ce terme la *réparation d'une offense* :

satisfactio nihil aliud est quam injuriae alteri illatae compensatio (*Cat. Rom.*, II, 5, 59). Celle-ci a lieu par une prestation volontaire qui compense l'injustice causée. Si cette prestation de remplacement compense complètement, par sa valeur interne, la gravité de la faute conformément aux exigences de la justice, la satisfaction est *adéquate* ou équivalente (satisfactio condigna, aequivalens sive ad aequalitatem justitiae); si elle ne correspond pas à la gravité de la faute et n'est acceptée comme suffisante que par une indulgence gratuite, la satisfaction est *inadéquate* ou incomplète (satisfactio congrua sive ad benignitatem condonantis). Si la satisfaction n'est pas fournie par l'offenseur lui-même, mais par un autre à sa place; elle est une satisfaction par *substitution* (satisfactio vicaria).

2. Réalité de la satisfaction vicaire du Christ

Le Christ, par sa Passion et par sa mort, a fourni à Dieu pour les péchés des hommes une satisfaction vicaire. Sententia fidei proxima.

Le concile d'Éphèse enseigne, avec saint Cyrille d'Alexandrie : « Si quelqu'un dit que le Christ a offert son sacrifice pour lui-même et non pas bien plutôt pour nous seuls, qu'il soit anathème. » (D 122). Le concile de Trente parle de Jésus-Christ : qui sua sanctissima passione in ligno crucis... pro nobis Deo Patri satisfecit (D 799). Le concile du Vatican avait envisagé d'élever explicitement au rang de dogme la doctrine de la satisfaction vicaire du Christ (coll. Lac. VII, 566).

La sainte Écriture renferme la doctrine de la satisfaction vicaire, non pas expressément, mais dans le fait. *Isaïe* (LIII, 4 sqq) prédit du Serviteur de Dieu, c'est-à-dire du Messie, que lui, qui est sans péché, souffrira à notre place à cause de nos péchés et mourra comme un agneau innocent, pour nous obtenir paix et justice. Le *Christ* exprime l'idée de la satisfaction vicaire en ces termes : « Le Fils de l'homme est venu pour donner sa vie en rançon d'une multitude » (Matthieu, XX, 28). « Je donne ma vie pour mes brebis » (Jean, X, 15). *Saint Paul* aussi met en relief l'idée de la satisfaction vicaire. *II Cor.*, V, 21 : « Celui qui n'avait pas connu le péché, il l'a fait péché pour nous (ὑπὲρ ἡμῶν = ἀντὶ ἡμῶν), afin qu'en lui nous devenions justice de Dieu. » *Galates*, III, 13 : « Le Christ nous a rachetés de la malédiction de la Loi, en se faisant pour nous malédiction. » D'après l'*Épître aux Romains* (III, 25-26) la justice de Dieu se révèle dans l'exigence et

l'acceptation de la satisfaction vicaire du Christ pour manifester sa justice » (cfr I Pierre, II, 24; III, 18).

L'idée de la satisfaction vicaire du Christ est connue des Pères, dès le commencement. Le disciple des apôtres, *saint Clément de Rome* fait cette remarque : « C'est à cause de la charité qu'il a eue pour nous que Jésus-Christ, Notre-Seigneur, docile à la volonté de Dieu, a donné son sang pour nous, sa chair pour notre chair, son âme pour nos âmes » (*Corinthiens*, XLIX, 6) (cfr la *Lettre à Diognète*, IX, 2).

Saint Anselme († 1109), dans son dialogue *Cur Deus homo*, a exploré spéculativement et édifié en une théorie systématique de la Rédemption l'idée de la satisfaction vicaire du Christ, basée sur l'Écriture et la Tradition. Tandis que les Pères, en expliquant l'œuvre du salut par le Christ, sont partis plutôt de la considération des suites du péché que de la coulpe du péché et, par conséquent, ont fortement insisté sur le côté négatif de la Rédemption, le rachat de la servitude du péché et du démon, saint Anselme est parti de la considération de la coulpe. Celle-ci, en tant qu'offense de Dieu, est infinie et exige donc une expiation infinie. Mais seule une personne divine peut la fournir. Cette personne divine, pour pouvoir représenter les hommes doit être aussi homme, donc Homme-Dieu.

3. La perfection interne de la satisfaction du Christ

a) La satisfaction vicaire du Christ est adéquate ou complète en raison de sa valeur interne. Sententia communis.

Quand la sainte Écriture désigne le précieux Sang du Christ, ou le sacrifice de sa vie, comme la rançon ou le prix d'achat de nos péchés, elle est poussée par cette idée que l'expiation ainsi offerte est équivalente à la faute (cfr I Pierre, I, 19; *I Cor.*, VI, 20; I Timothée, II, 6).

La raison interne de l'équivalence de la satisfaction du Christ se trouve dans l'union hypostatique. Les actions du Christ possèdent une valeur infinie, parce que leur *principium quod* est la personne divine du *Logos*. La satisfaction du Christ fut donc suffisante pour compenser, par sa valeur interne, l'offense infinie de Dieu se trouvant dans le péché. — D'après les *scotistes* et les *nominalistes*, elle n'a été suffisante qu'en raison de l'acceptation externe de Dieu.

b) La satisfaction vicaire du Christ est surabondante c'est-à-dire que la valeur positive de l'expiation est plus grande que la valeur négative du péché. Sententia communis.

Le pape Clément VI a déclaré, dans la bulle jubilaire *Unigenitus Dei Filius* de 1343, que le Christ a versé son sang abondamment et comme à flots, alors qu'une petite goutte de ce sang, à cause de l'union hypostatique avec le Verbe aurait suffi pour sauver toute la race humaine (D 550).

Saint Paul enseigne, dans son parallèle entre Adam et le Christ (*Romains*, v, 12 sqq), que la mesure de la bénédiction sortie du Christ dépasse de loin la mesure de la malédiction issue d'Adam. « Où le péché avait abondé, la grâce a surabondé » (v. 20).

Saint Cyrille de Jérusalem affirme : « L'injustice des pécheurs n'était pas aussi grande que la justice de Celui qui est mort pour nous. Nous n'avons pas atteint par le péché à la hauteur de la justice de Celui qui a donné sa vie pour nous » (Cat. XIII, 33). Cfr S. Jean Chrysostome, In ep. ad Rom. x, 2.

4. La perfection externe de la satisfaction du Christ

a) *Le Christ n'est pas mort seulement pour les prédestinés.* De fide. *Le Christ n'est pas mort seulement pour les fidèles, mais pour tous les hommes sans exception.* Sententia fidei proxima.

Le pape Innocent X a condamné, en 1653, la proposition affirmant que le Christ n'était mort que pour le salut des prédestinés (D 1096). Le pape Alexandre VIII a condamné, en 1690, une proposition soutenant que le Christ ne s'était offert à Dieu comme victime que pour les fidèles (pro omnibus et solis fidelibus) (D 1294). Le concile de Trente a défini : « Dieu le Père a envoyé son Fils Jésus-Christ aux hommes, pour racheter les Juifs, obtenir la justice aux païens et faire de tous les hommes les enfants de Dieu. Dieu a fait de son Fils un Réconciliateur pour les péchés du monde entier » (D 794; cfr D 318, 795).

La sainte Écriture enseigne l'universalité de la Rédemption et ainsi, indirectement, de la satisfaction du Christ. I Jean, II, 2 : « Il (le Christ) est victime de propitiation pour nos péchés, et non seulement pour les nôtres, mais encore pour ceux du monde entier. » Cfr Jean, III, 16; XI, 51. II *Cor.*, v, 15 : « Il est mort pour tous. » I Timothée, II, 6 : « Il s'est donné en rançon pour tous » (cfr *Romains*, v, 18).

Les Pères antérieurs à la controverse pélagienne enseignent unanimement aussi bien l'universalité de la volonté salvatrice de Dieu que l'universalité de la satisfaction vicaire du Christ. *Saint Clément de Rome* écrit : « Fixons nos regards sur le sang du Christ et connaissons combien il est précieux pour Dieu, son Père, parce qu'ayant été versé pour notre salut, il a ménagé au monde entier la grâce de la pénitence » (*Corinthiens*, VII, 4) (cfr S. Irénée, *Adv. haer.*, III, 22, 4). Le vendredi saint, l'Église prie pour le salut de tous les hommes.

L'universalité de la satisfaction vicaire du Christ ne se rapporte qu'à la Rédemption *objective* : le Christ a fourni une expiation suffisante pour tous les hommes sans exception. L'appropriation *subjective* des fruits de la Rédemption dépend toutefois de l'accomplissement de certaines conditions, de la foi (Marc, XVI, 16) et de l'observation des commandements (*Hébreux*, v, 9; II Pierre, I, 10). La scolastique distingue entre la *sufficientia* et l'*efficacia* de la satisfaction et enseigne que le Christ, *secundum sufficientiam*, a satisfait pour tous les hommes, mais non pas *secundum efficaciam*. En d'autres termes : *In actu primo* la satisfaction du Christ est universelle, *in actu secundo*, elle est particulière (cfr S.c.G., IV, 55).

b) *La satisfaction du Christ ne s'étend pas aux anges tombés.* Sententia certa.

La doctrine contraire d'*Origène* d'après laquelle, lors de la restauration de toutes choses (apokatastasis; cfr *Actes*, III, 21), en raison de la satisfaction du Christ, les anges tombés seront délivrés de l'enfer, a été repoussée comme hérétique au synode de Constantinople de 543 (D 211). Elle est en contradiction avec l'éternité des peines de l'enfer, clairement attestée dans la sainte Écriture (cfr Matthieu, XXV, 46; XVIII, 8; III, 12; *II Thessaloniciens*, I, 9).

BIBLIOGRAPHIE : A. DENEFFE, *Das Wort satisfactio*, ZkTh 43 (1919), 158-175. J. F. S. MUTH, *Die Heilstat Christi als stellvertretende Genugtuung*, Mu 1904. K. STAAB, *Die Lehre von der stellvertretenden Genugtuung Christi*, Pa 1908. L. HEINRICH, *Die Genugtuungstheorie des hl. Anselms von Canterbury*, Pa 1909. A. LANDGRAF, *Die Unterscheidung zwischen Hinreichen und Zuwendung der Erlösung in der Frühscholastik*, Schol 9 (1934), 202-228.

§ 11. LES MÉRITES DU CHRIST

1. Notion

Par mérite on entend une œuvre accomplie en faveur d'un autre et par laquelle on acquiert, auprès de celui-ci, droit à une récompense. Suivant que la récompense est due en justice ou simplement en équité, le mérite est un *meritum de condigno* ou un *meritum de congruo*. La Rédemption du Christ

est à la fois *suffisante* et *méritoire*, en tant que, d'une part, elle écarte les rapports de culpabilité entre l'homme et Dieu et que, d'autre part, elle crée un droit à une récompense de la part de Dieu.

2. Mérites de la Passion et de la mort du Christ

Le Christ, par sa Passion et sa mort, a mérité de Dieu une récompense. De fide.

Le Concile de Trente enseigne que la cause méritoire de la justification est Jésus-Christ, qui nous a *mérité* la justification par sa très sainte passion (qui sua sanctissima passione ...nobis justificationem meruit) (D 799). Le même concile déclare que le péché originel n'a été écarté que par les *mérites* de Jésus-Christ et que les *mérites* de Jésus-Christ sont appliqués à chaque homme par le sacrement de baptême (D 790). La sainte Écriture n'emploie pas le mot « mérite », mais elle contient en fait la doctrine des mérites du Christ. Cfr *Philippiens*, II, 9 : « Aussi (à cause de son obéissance jusqu'à la mort) Dieu l'a-t-il souverainement exalté. » *Hébreux*, II, 9 : « Nous voyons Jésus couronné de gloire et d'honneur, à cause de la mort qu'il a soufferte. » L'exaltation est la récompense de son obéissance dans sa Passion.

Spéculativement, le mérite des actions du Christ repose sur l'accomplissement de toutes les conditions du mérite véritable et proprement dit. Ces actions étaient libres, moralement bonnes, surnaturelles, accomplies au cours de son pèlerinage terrestre et en état de grâce, et elles avaient la promesse d'une récompense (Isaïe, LIII, 10). Comme actions d'une personne divine, elles avaient une valeur méritoire infinie. Cfr D 552 : infinita Christi merita. Comme toute la vie du Christ, et non pas seulement sa Passion et sa mort, est satisfaisante, elle est aussi méritoire.

3. Objet des mérites du Christ

a) Le Christ a mérité pour lui-même l'état d'exaltation (résurrection, glorification du corps, ascension). Sententia certa.

Cfr *Philippiens*, II, 8; *Hébreux*, II, 9; Jean, XVII, 4; Luc, XXIV, 26; *Apocalypse* V, 12 : Les Pères latins parlent, en se référant à *Philippiens*, II, 8-9, du mérite de l'humilité et de l'obéissance et désignent la glorification du Christ comme une rétribution et une récompense (retributio, praemium, merces). *Saint Hilaire* déclare : « A cause des mérites de son humilité (ob humilitatis meritum), il obtint de nouveau la forme de Dieu dans l'abaissement qu'il avait accepté »

(*In Ps.* 53, 5). *Saint Augustin* remarque : « Par son abaissement il a mérité la glorification, la glorification est la récompense de son abaissement » (Humilitas claritatis est meritum, claritas humilitatis est praemium; *In Joan., tr.* 104, 3) (cfr S. Th., III, 19, 3).

b) Le Christ a mérité pour les hommes tombés toutes les grâces surnaturelles. Sententia certa.

Le Décret pour les Jacobites déclare que « personne n'a été libéré de la puissance du démon, sinon par les *mérites* du Médiateur Jésus-Christ » (D 711). D'après l'enseignement du concile de Trente, « personne ne peut être juste, sans participation aux *mérites* de la Passion du Christ » (D 800; cfr D 790, 795, 797, 799).

C'est une doctrine fondamentale de saint Paul que le salut ne peut être obtenu que par la grâce du Christ (cfr *Romains*, III, 24; V, 15 sqq; VII, 24; *Éphésiens*, II, 4 sqq. Saint Pierre a attesté devant le sanhédrin : « Le salut ne se trouve en aucun autre » (*Actes*, IV, 12).

Les Pères désignent la grâce surnaturelle comme la *gratia Dei per Jesum Christum* ou bien la *gratia Christi* (cfr D 103). Le mot *meritum* n'est appliqué, dans la littérature patristique, qu'au mérite que le Christ a acquis pour lui-même.

BIBLIOGRAPHIE : P. GLORIEUX, *Le mérite du Christ selon saint Thomas*, RevSR 10 (1930), 622-649. J. RIVIÈRE, *Le mérite du Christ d'après le magistère ordinaire de l'Église*, RevSR 21 (1947), 53-89, 22 (1948), 213-239. A. LANDGRAF, *Das Verdienst Christi in der Frühscholastik*, *Collectanea Franciscana* 21 (1951), 5-44, 121-162.

CHAPITRE III

La glorieuse conclusion de la Rédemption : l'exaltation du Christ

§ 12. LA DESCENTE DU CHRIST AUX ENFERS

Après sa mort, le Christ descendit dans les limbes avec son âme séparée de son corps. De fide.

Les limbes sont le lieu de séjour des âmes des justes morts avant Jésus-Christ (limbus patrum).

Le Symbole des apôtres contient, dans sa rédaction la plus récente (v[e] siècle), l'article : descendit ad inferos; de même le Symbole Quicumque (D 40). Le 4[e] concile du Latran (1215) déclare avec plus de précision : descendit ad inferos... sed descendit *in anima* (D 429; cfr D 385).

Le dogme de la descente du Christ aux enfers ne se rattache pas, comme le prétend le rationalisme, à la mythologie, mais à la révélation de l'Ancien Testament relative à l'état intermédiaire entre la mort et la résurrection, où les âmes séparées de leur corps séjournent dans le schéol. *Jésus* déclare, à propos de son séjour dans les limbes entre sa mort et sa résurrection : « De même que Jonas demeura trois jours et trois nuits dans le ventre du poisson, ainsi le Fils de l'homme demeurera trois jours et trois nuits dans le sein de la terre » (Matthieu, XII, 40). L'expression : « le sein de la terre » (*καρδία τῆς γῆς*) ne désigne pas le tombeau, mais les limbes qu'on s'imaginait localisées à l'intérieur de la terre. Cette interprétation est aussi suggérée par le passage parallèle de Jonas, II, 3 (« au sein du shéol », *κοιλία ᾅδου*) ainsi que par la tendance de l'Ancien Testament à voir le point de départ de la résurrection dans les limbes, séjour des âmes séparées du corps.

Saint Pierre dit, au sujet de la résurrection du Christ : « Dieu l'a ressuscité, en le délivrant des affres de la mort (du royaume des morts); il n'était pas possible qu'elle (la mort) le retint en son pouvoir » (*Actes*, II, 24). La délivrance « des affres de la mort » (d'après une autre leçon : « des affres de l'hadès ») est une image de la libération des morts dans les limbes (cfr 4[e] *Esdras*, IV, 41; *Colossiens*, I, 18 : « le Premier-né d'entre les morts »). Citant le texte du Psaume 15, 10 : « Tu ne laisseras pas mon âme dans le domaine des morts et tu ne permettras pas que ton Saint voie la corruption », saint Pierre déclare : « Comme il (David) était prophète, il a prévu la résurrection du Messie et l'a annoncée en disant qu'il ne serait pas abandonné dans le séjour des morts et que sa chair ne verrait pas la corruption » (*Actes*, II, 31).

Saint Paul atteste le séjour du Christ dans les limbes (X, 6-7) : « La justice qui naît de la foi parle ainsi : Ne dis pas en ton cœur : Qui montera au ciel ni qui descendra dans l'abîme? et cela pour faire remonter le Christ de chez les morts. » Il faut noter également

l'expression, fréquemment employée : ressusciter et réveiller « d'entre les morts » (*ἐκ νεκρῶν*) qui, appliquée au Christ, veut dire que son âme, avant sa résurrection, a été dans le royaume des morts, c'est-à-dire dans les limbes.

Le passage de l'*Épître aux Éphésiens* (IV, 9) : « Il est monté; qu'est-ce à dire, sinon qu'il était d'abord descendu ici-bas dans les régions inférieures de la terre ? » doit s'entendre, d'après le contexte, non pas de la descente du Christ dans les limbes, mais de sa descente du ciel « dans les régions inférieures de la terre » lors de l'Incarnation. L'interprétation du passage de I Pierre, III, 19-20 : « C'est avec ce même esprit qu'il est allé prêcher aux esprits détenus en prison qui avaient désobéi jadis (du temps de Noé) » est incertaine.

La Tradition atteste le fait de la descente du Christ dans les limbes. *Saint Ignace d'Antioche* écrit que le Christ « a ressuscité d'entre les morts, au jour de sa venue, les prophètes, ses disciples en esprit, qui l'attendaient comme leur Maître » (*Magnésiens*, IX, 2). *Saint Justin* et *saint Irénée* citent un passage apocryphe de Jérémie où la descente du Christ aux enfers est clairement prédite : « Le Seigneur, le Saint (Dieu) d'Israël, a pensé à ses morts qui dormaient dans leurs tombeaux et il est descendu jusqu'à eux pour leur annoncer le salut » (*Adv. haer.*, IV, 33, 1.12 et V, 31, 1 : « pour les en retirer et les sauver ») (cfr S. Justin, *Dial.*, LXXII, 99; S. Irénée, *Adv. haer.*, III, XX, 4; IV, 22; 1; IV, 33, 1.12; V, 31, 1 (avec preuves scripturaires); *Epid.* 78; Tertullien, *De anima*, VII, 55; S. Hippolyte, *De antichristo*, XXVI, 43). *Saint Augustin* témoigne de la foi universelle de l'Église, quand il dit : « Quel autre qu'un infidèle peut nier que le Christ ait été dans les limbes? » (*Ep.* 164, 2, 3). La littérature apocryphe aussi atteste la foi de l'Église à la descente du Christ aux enfers. Cfr les *Odes de Salomon* (poésie chrétienne du II[e] siècle) 17 et 42.

Le *but* de cette descente aux enfers était, d'après l'enseignement général des théologiens, de délivrer les justes des limbes en leur appliquant les fruits de la Rédemption, c'est-à-dire en leur communiquant la vision béatifique (cfr S. Th., III, 52, 5. *Cat. Rom.*, I, 6, 6).

BIBLIOGRAPHIE : K. GSCHWIND, *Die Niederfahrt Christi in die Unterwelt*, Mr 1911. K. PRÜMM, *Die Darstellungsform der Hadesfahrt des Herrn in der Literatur der alten Kirche*, Schol 10 (1935), 55-77. A. GRILLMEIER, *Der Gottessohn im Totenreich*, ZkTh 71 (1949), 1-53, 184-203. W. BIEDER, *Die Vorstellung von der Höllenfahrt Jesu Christi*, Z 1949. F. STEGMÜLLER, *Conflictus Helveticus de Limbo Patrum*, *Mélanges J. de Ghellinck*, Ge 1951, 723-744.

§ 13. LA RÉSURRECTION DU CHRIST

1. Dogme

Le troisième jour après sa mort, le Christ est ressuscité glorieux d'entre les morts. De fide.

La résurrection du Christ est une vérité fondamentale du christianisme, qui est exprimée dans tous les Symboles et dans toutes les règles de foi de l'ancienne Église.

Comme le fait ressortir le 11[e] synode de Tolède (675), le Christ est ressuscité *par sa propre puissance* (virtute propria sua) (D 286). La raison en réside dans l'union hypostatique. La cause principale de la résurrection est le *Logos* uni avec le Père et le Saint-Esprit; la cause instrumentale, ce sont les parties de l'humanité du Christ, corps et âme, unies hypostatiquement avec la divinité. La sainte Écriture dit fréquemment que le Christ a été ressuscité par Dieu ou par le Père (par exemple *Actes*, II, 24; *Galates*, I, 1), ces affirmations doivent alors être rapportées à son humanité (cfr *Cat. Rom.*, I, 6, 8).

La résurrection du Christ est niée par toutes les formes du *rationalisme*, ancien et moderne (hypothèse de la fraude, de la mort apparente, de la vision) (cfr la *condamnation du modernisme* par S. Pie X; D 2036).

2. Preuve

Dans l'Ancien Testament, la résurrection du Christ a été annoncée, d'après l'interprétation de saint Pierre et de saint Paul (*Actes*, II, 24 sqq; XIII, 35 sqq) dans le Psaume 15, 10 : « Tu ne laisseras pas mon âme dans le domaine des morts et tu ne permettras pas que ton Saint voie la corruption » (cfr D 2272). La résurrection du Messie est aussi supposée dans Isaïe (LIII, 10) : Le Serviteur de Dieu qui s'est offert comme victime « vivra longtemps » et exécutera le plan de Yahvé.

Le Christ a prédit de la façon la plus précise qu'il ressusciterait le troisième jour après sa mort (cfr Matthieu, XII, 40; XVI, 21; XVII, 22; XX, 19; XXVII, 63; XXVIII, 6; Jean, VI, 19). La réalité de la résurrection est prouvée par *le tombeau vide* — un enlèvement secret du corps était exclu, étant données les circonstances — et par les nombreuses *apparitions* où Jésus a parlé avec les siens, s'est laissé toucher par eux et a mangé avec eux (cfr Matthieu, XXVIII; Marc, XVI; Luc, XXIV; Jean, XX-XXI; *I Cor.*, XV, 3 sqq). La résurrection du Christ se trouve au centre de la prédication apostolique. *Actes*, IV, 33 : « Les apôtres rendaient témoignage avec beaucoup de force à la résurrection du Seigneur Jésus » (cfr *Actes*, I, 22; II, 24.32; III, 15; XIII, 30 sqq; XVII, 3.18; XXVI, 23).

Le corps du Ressuscité était *glorifié*, comme il résulte des circonstances des apparitions et de son affranchissement des limites de l'espace et du temps. Le Ressuscité avait conservé les marques de ses plaies, comme témoignages de son triomphe sur la mort. Jean, XX, 27 : « Avance ton doigt et regarde mes mains. Avance ta main et mets-la dans mon côté. Et ne te montre plus incrédule mais croyant. »

Les Pères attestent la résurrection du Christ contre le matérialisme païen et l'incrédulité juive, avec grande insistance et pleine unanimité.

3. Importance

Pour *le Christ lui-même*, la résurrection a été l'entrée dans la gloire, récompense de son abaissement volontaire dans la Passion.

Au point de vue *sotériologique*, elle n'est pas, comme la mort sur la croix, cause méritoire de notre salut, mais l'achèvement victorieux de l'œuvre de la Rédemption. Elle appartient à l'ensemble de la Rédemption et, est pour cette raison, présentée dans la sainte Écriture comme un tout avec la mort de la croix (cfr *Romains*, IV, 25). Elle est l'image de notre résurrection spirituelle du péché (*Romains*, VI, 3 sqq) et l'image et le gage de notre résurrection corporelle future (*I Cor.*, XV, 20 sqq; *Philippiens*, III, 21).

Au point de vue *apologétique*, la résurrection est le plus grand de tous les miracles du Christ, l'accomplissement de ses prophéties, et donc la plus forte preuve de la vérité de sa doctrine (cfr *I Cor.*, XV, 14 sqq).

BIBLIOGRAPHIE : E. DENTLER, *Die Auferstehung Jesu Christi nach den Berichten des Neuen Testaments*, Mr [4]1920. J. M. VOSTÉ, *Studia Paulina*, R [2]1941, 44-73 : *Resurrectio Christi*. P. ALTHAUS, *Die Wahrheit des kirchlichen Osterglaubens*, Gü 1940. W. MICHAELIS, *Die Erscheinungen des Auferstandenen*, Bâle 1944. F. X. DURRWELL, *La résurrection de Jésus. Mystère de salut*, Le Puy-P 1950. J. SCHMITT, *Jésus ressuscité, dans la prédication apostolique*, P 1949.

§ 14. L'ASCENSION DU CHRIST

1. Dogme

Le Christ est monté au ciel, en corps et en âme, et est assis à la droite du Père. De fide.

Tous les Symboles affirment, en accord substantiel avec le Symbole des apôtres : ascendit ad coelos, sedet ad dexteram Dei Patris omnipotentis. Le chapitre *Firmiter* dit avec plus de précision : ascendit pariter in utroque (sc. in anima et in carne) (D 429).

Le Christ est monté au ciel *par sa propre puissance*, en tant que Dieu, par sa force divine et, en tant qu'homme, par la force de son âme glorifiée qui met en mouvement le corps glorifié, à sa volonté. Par rapport à la nature

humaine du Christ, on peut dire aussi, avec le sainte Écriture, qu'il a été enlevé ou élevé au ciel par Dieu (Marc, XVI, 19; Luc, XXIV, 51; *Actes*, I, 9.11) (cfr S. Th., III, 57, 2; *Cat. Rom.*, I, 2).

Le *rationalisme* nie ce dogme et cherche à expliquer l'origine de la croyance à l'Ascension par un emprunt à l'Ancien Testament (*Genèse*, V, 24 : disparition d'Hénoch; *IV Rois*, II, 11 : ascension d'Élie) ou à la mythologie du paganisme, mais il néglige les divergences fondamentales. Similitude, si elle existe, ne signifie nullement dépendance. L'attestation certaine, dès l'époque apostolique, ne laisse pas le temps à la formation d'une légende.

2. Preuve

Le Christ a prédit son ascension (cfr Jean, VI, 63, G 62; XIV, 2; XVI, 28; XX, 17) et l'a réalisée, le quarantième jour après sa résurrection devant de nombreux témoins. Marc, XVI, 19 : « Après leur avoir ainsi parlé, le Seigneur Jésus fut enlevé au ciel et s'en alla siéger à la droite de Dieu » (cfr Luc, XXIV, 51; *Actes*, I, 9 sqq; *Éphésiens*, IV, 8 sqq; *Hébreux*, IV, 14; IX, 24; I Pierre, III, 22).

Les Pères attestent unanimement l'ascension du Christ. Toutes les anciennes règles de foi la citent, à côté de la mort et de la résurrection (cfr S. Irénée, *Adv. haer.*, I, 10, 1; III, 4, 2; Tertullien, *De praescr.*, XIII; *De virg. vel.* I; *Adv. Prax.*, II; Origène, *De princ.*, I, *praef.* 4).

L'expression biblique « S'asseoir à la droite de Dieu », qui remonte au *Ps.* 109 et est fréquemment employée dans les *Épîtres* (*Romains*, VIII, 34; *Éphésiens*, I, 20; *Colossiens*, III, 1; *Hébreux*, I, 3; VIII, 1; X, 12; XII, 2; I Pierre, III, 22), signifie que le Christ, exalté dans son humanité, occupe devant les anges et les saints une place d'honneur et participe à la gloire et à la splendeur, à la puissance souveraine et judiciaire de Dieu (cfr S. Jean Damascène, *De fide orth.*, IV, 2).

3. Importance

Du point de vue *christologique*, l'Ascension signifie l'élévation définitive de la nature humaine du Christ à la gloire divine.

Au point de vue *sotériologique*, elle est le couronnement de la Rédemption. D'après l'enseignement général de l'Église, les âmes des justes morts avant Jésus-Christ entrèrent avec le Sauveur dans les splendeurs du ciel (Cfr *Éphésiens*, IV, 8 (d'après *Ps.* 67, 19) : « Montant dans les hauteurs, il a emmené des captifs » (ascendens in altum, captivam duxit captivitatem). Dans le ciel, il prépare une place pour les siens (Jean, XIV, 2-3), intercède pour eux (*Hébreux*, VII, 25 : « il est toujours vivant pour intercéder en leur faveur; *Vulgate :* en notre faveur »; *Hébreux*, IX, 24; *Romains*, VIII, 34; I Jean, II, 1) et il leur envoie ses grâces et surtout le Saint-Esprit (Jean, XIV, 16; XVI, 7). A la fin du monde, il reviendra avec grande puissance et majesté pour le jugement général (Matthieu, XXIV, 30). L'Ascension du Christ est une image et un gage de notre propre admission dans le ciel. *Éphésiens*, II, 6 : « Avec lui il nous a ressuscités et fait siéger dans les cieux en le Christ (c'est-à-dire à cause de notre union mystique avec le Christ, notre Chef).

BIBLIOGRAPHIE : F. X. STEINMETZER, *Aufgefahren in den Himmel, sitzet zur Rechten Gottes*, ThprQ 77 (1924), 82-92, 224-241, 414-426. V. LARRANAGA, *L'Ascension de Notre-Seigneur dans le Nouveau Testament*, R 1938.

TROISIÈME PARTIE

LA MÈRE DU RÉDEMPTEUR

BIBLIOGRAPHIE : B. BARTMANN, *Maria im Lichte des Glaubens und der Frömmigkeit*, Pa ^{4}1925. C. FECKES, *Das Mysterium der göttlichen Mutterschaft*, Pa 1937. O. SEMMELROTH, *Urbild der Kirche*, Wu 1950. H. LENNERZ, *De B. Virgine*, R 1950. F. M. WILLAM, *Marie, Mère de Jésus*, Mulhouse 1954. B. H. MERKELBACH, *Marialogia*, P 1939. G. M. ROSCHINI, *Marialogia*, 4 tomes, R ^{2}1947/48. ID., *Compendium Marialogiae*, R 1946. P. STRATER, *Katholische Marienkunde*, 3 tomes, Pa 1947/51. H. DU MANOIR, *Maria. Études sur la Sainte Vierge*, I-III, P 1949/54. R. LAURENTIN, *Court traité de théologie mariale*, P 1953. H. M. KÖSTER, *Die Magd des Herrn*, Li ^{2}1954. ID., *Unus Mediator*, Li 1950. A. SCHAFER, *Die Gottesmutter in der Hl. Schrift*, Mr 1900. B. BARTMANN, *Christus ein Gegner des Marienkultes? Jesus und seine Mutter in den hl. Evangelien*, Fr 1909. F. CEUPPENS, *De Marialogia Biblica*, Tu-R 1948. B. PRZYBYLSKI, *De Marialogia S. Irenaei Lugdunensis*, R 1937. C. VAGGAGINI, *Maria nelle opere di Origene*, R 1942. E. NEUBERT, *Marie dans l'Église anténicéenne*, P 1908. L. HAMMERSBERGER, *Die Mariologie der ephremischen Schriften*, In-W-Mu 1938. G. SÖLL, *Die Marialogie der Kappadozier*, ThQ 131 (1951), 163-188, 288-319, 426-457. A. PAGNAMENTA, *La Mariologia di S. Ambrogio*, Mi 1932. J. HUHN, *Das Mariengeheimnis beim Kirchenvater Ambrosius*, Wü 1954. J. NIESSEN, *Die Marialogie des hl. Hieronymus*, Mr 1913. Ph. FRIEDRICH, *Die Marialogie des hl. Augustinus*, C 1907. A. EBERLE, *Die Marialogie des hl. Cyrillus von Alexandrien*, Fr 1921. C. CHEVALIER, *La Marialogie de saint Jean Damascène*, R 1936. R. T. JONES, *S. Anselmi Marialogia*, Mu 1937. B. HANSLER, *Die Marienlehre des hl. Bernhard*, Ra 1917. D. NOGUES, *Marialogie de saint Bernard*, Tournai 1935. E. CHIETTINI, *Marialogia S. Bonaventurae*, R 1941. B. COSTA, *La Marialogia di S. Antonio di Padova*, Padoue 1950. F. MORGOTT, *Die Marialogie des hl. Thomas von Aquin*, Fr 1878. G. M. ROSCHINI, *La Marialogia di S. Tommaso*, R 1950. C. BALIC, *Joannis Duns Scoti theologiae marianae elementa*, Dibenici 1933. L. DI FONZO, *La Marialogia di S. Bernardino da Siena*, MFr 47 (1947), 3-102. B. TONUTTI, *Mariologia Dionysii Cartusiani (1402-1471)*, Bo 1953. G. M. ROSCHINI, *La Marialogia di San Lorenzo da Brindesi*, Padoue 1954. C. DILLENSCHNEIDER, *La Marialogie de saint Alphonse de Liguori*, 2 tomes, Fr/S 1931/34. J. BITTREMIEUX, *Doctrina mariana Leonis XIII*, Bru 1928. A. MULLER, *Ecclesia-Maria. Die Einheit Marias und der Kirche*, Fr/S 1951. O. HOPHAN, *Maria*, Lu 1951. M. GORDILLO, *Mariologia orientalis*, R 1954.

CHAPITRE PREMIER

La Maternité divine de Marie

§ 1. LA RÉALITÉ DE LA MATERNITÉ DIVINE DE MARIE

1. L'hérésie et le dogme

La négation de la véritable humanité du Christ et la négation de la véritable divinité du Christ conduisirent pareillement à la négation de la maternité divine de Marie. Elle fut contestée directement par les *nestoriens*, qui refusaient à Marie le titre de Θεοτόκος (= mère de Dieu) et l'appelaient seulement ἀνθρωποτόκος (mère d'un homme) ou Χριστοτόκος (= mère du Christ).

Marie est vraiment Mère de Dieu. De fide.

Dans le Symbole des apôtres, l'Église affirme que le Fils de Dieu est « né de la Vierge Marie ». Comme Mère du Fils de Dieu, Marie est Mère de Dieu. Le concile d'*Éphèse* (431) a défini, contre Nestorius : « Si quelqu'un ne confesse pas que l'Emmanuel est vraiment Dieu et que, pour cette raison, la Sainte Vierge est vraiment celle qui a enfanté Dieu (Θεοτόκος) — car elle a donné le jour, selon la chair, au Logos incarné issu de Dieu — qu'il soit anathème » (D 113). Les conciles généraux suivants ont répété et confirmé cette définition (cfr D 148, 218, 290).

Le dogme de la maternité divine de Marie comprend deux vérités :

a) Marie est vraiment *Mère*, c'est-à-dire qu'elle a, pour former la nature humaine du Christ, apporté tout ce que chaque autre mère apporte pour la formation de son enfant.

b) Marie est vraiment Mère *de Dieu*, c'est-à-dire qu'elle a conçu et enfanté la seconde personne de la Sainte-Trinité, non pas dans sa nature divine, mais dans la nature humaine que cette personne divine a prise.

2. Preuve d'Écriture et de Tradition

La sainte Écriture enseigne en fait la maternité divine de Marie en attestant, d'une part, la véritable divinité du Christ (cfr christologie) et, d'autre part, la véritable maternité de Marie. La sainte Écriture appelle Marie « Mère de Jésus » (Jean, II, 1), « sa Mère » (Matthieu, I, 18; II, 11.13.20; XII, 46; XIII, 55), « Mère du Seigneur » (Luc, I, 43).

Isaïe a prédit clairement la véritable maternité de Marie : « Voici que la Vierge concevra et enfantera un Fils et elle l'appellera Emmanuel » (VII, 14). En termes semblables l'ange apporte à Marie son message : « Voici que tu concevras et enfanteras un fils et tu lui donneras le nom de Jésus » (Luc, I, 31). La maternité *divine* est incluse dans ces paroles de saint Luc, I, 35 : « L'Être saint qui naîtra de toi sera appelé Fils de Dieu » et de l'*Épître aux Galates* (IV, 4) : « Dieu a envoyé son Fils, né de la femme ». La femme qui a enfanté le Fils de Dieu est Mère de Dieu.

Les Pères les plus anciens enseignent, comme la sainte Écriture, non dans les termes mêmes, mais en fait, la véritable maternité divine de Marie. *Saint Ignace d'Antioche* déclare : « Notre-Seigneur Jésus-Christ a été, selon le plan divin, porté dans le sein de Marie; issu du sang de David et aussi du Saint-Esprit » (*Éphésiens*, XVIII, 2). *Saint Irénée* affirme : « Ce Christ qui, comme *Logos* du Père, était près du Père...... est né d'une Vierge » (*Epid.* 53). Depuis le III[e] siècle, le titre « Θεοτόκος » est en usage. Il est attesté par *Origène* (un témoignage soi-disant antérieur de saint Hippolyte de Rome est vraisemblablement interpolé), Alexandre d'Alexandrie, Eusèbe de Césarée, saint Athanase, saint Épiphane, par les Cappadociens, par Arius et Apollinaire de Laodicée. *Saint Grégoire de Nazianze* écrit, vers 382 : « Si quelqu'un ne reconnaît pas Marie comme Mère de Dieu, il est séparé de la divinité » (*Ep.* a101, 4). Le principal défenseur de ce glorieux titre marial contre Nestorius est *saint Cyrille d'Alexandrie.*

A l'*objection* de Nestorius prétendant que Marie n'est pas Mère de Dieu, parce que seule la nature humaine, et non pas la nature divine, a été prise en elle, il faut répondre que ce n'est pas la nature comme telle, mais la personne qui a été conçue et enfantée. Comme Marie a conçu et enfanté la personne du *Logos* divin subsistant dans la nature humaine, elle est vraiment Mère de Dieu. Le titre de Θεοτόκος renferme donc en lui la reconnaissance de la divinité du Christ.

BIBLIOGRAPHIE : O. BARDENHEWER, *Mariä Verkundigung*, Fr 1905. E. KREBS, *Gottesgebärerin*, Ca 1931. H. M. MANTEAU-BONAMY, *Maternité divine et Incarnation*, P 1949. H. RAHNER, *Probleme der Hippolytüberlieferung*, ZkTh 60 (1936), 577-590.

§ 2. LA DIGNITÉ ET LA PLÉNITUDE DE GRACE DE MARIE DÉCOULANT DE SA MATERNITÉ DIVINE

1. La dignité objective de Marie

Comme Mère de Dieu, Marie dépasse en dignité toutes les créatures, angéliques et humaines; en effet la dignité d'une créature est d'autant plus

grande qu'elle est plus proche de Dieu. Or Marie, après la nature humaine du Christ hypostatiquement unie à la personne du *Logos*, se trouve le plus près des trois personnes divines, parmi toutes les créatures. Comme Mère de Jésus, elle est parente consanguine du Fils de Dieu dans sa nature humaine. Par le Fils, elle est aussi intimement unie au Père et au Saint-Esprit. L'Église la célèbre, à cause de son élection à la maternité divine et de sa plénitude de grâce, comme la fille du Père céleste et comme l'épouse de l'Esprit-Saint. La dignité de Marie est, en un certain sens (secundum quid), infinie, car elle est la Mère d'une personne divine infinie (cfr S. Th., I, 25, 6 ad 4).

Pour exprimer la dignité sublime de la Mère de Dieu, l'Église, d'accord avec les Pères, emploie de nombreux passages de l'Ancien Testament au sens *accommodatice* : *a*) des passages des *Psaumes* qui dépeignent la magnificence du tabernacle, du Temple et de la ville de Sion (86, 3; 45, 5; 131, 13); des passages des *livres sapientiaux* qui se rapportent à la sagesse divine et sont appliqués à la *Sedes Sapientiae* (*Proverbes*. VIII, 22 sqq; *Ecclésiastique*, XXIV, 23 sqq); *c*) des textes du *Cantique des cantiques* où l'épouse est magnifiée et qui sont rapportés à l'Épouse du Saint-Esprit.

Les Pères célèbrent Marie, à cause de sa sublime dignité, comme Reine et Souveraine. *Saint Jean Damascène* déclare : « En vérité, au sens propre et véritable, elle est Mère de Dieu et Souveraine; elle règne sur toutes les créatures, car elle est la servante et la mère du Créateur » (*De fide orth.*, IV, 14).

2. La plénitude de grâce de Marie

a) *Réalité de la plénitude de grâce.*

Le pape Pie XII, dans son encyclique *Mystici Corporis* (1943), remarque au sujet de la virginale Mère de Dieu : « Son âme très sainte était, plus que toutes les autres âmes créées par Dieu, remplie par l'esprit divin de Jésus-Christ » (H 115).

La plénitude de grâce de Marie est indiquée dans le salut de l'ange (Luc, I, 28) : « Salut, pleine de grâce (κεχαριτωμένη), le Seigneur est avec toi. » D'après le contexte, la grâce particulière conférée à Marie doit se rapporter à sa vocation de Mère du Messie, de Mère de Dieu. Or celle-ci réclame une mesure particulièrement riche de grâce sanctifiante.

Les Pères font ressortir, dans leur exégèse, la connexion entre la plénitude de grâce de Marie et sa dignité de Mère de Dieu. *Saint Augustin*, après avoir prouvé son impeccance par sa dignité de Mère de Dieu, déclare : « Unde enim scimus, quid ei plus gratiae collatum fuerit ad vincendum omni ex parte peccatum, quae concipere ac parere meruit quem constat nullum habuisse peccatum ? » (*De natura et gratia*, XXXVI, 42).

Saint Thomas établit la plénitude de grâce de Marie sur cet axiome : Plus une chose est proche de son principe, plus elle reçoit de l'activité de ce principe. Or entre toutes les créatures, Marie, en tant qu'elle est sa Mère, est le plus près du Christ qui, par sa divinité, est *auctoritative* et, dans son humanité, *instrumentaliter*, le principe de la grâce. La destinée de Marie, qui était de devenir la Mère du Fils de Dieu, exigeait une abondance de grâce particulièrement riche (S. Th., III, 27, 5).

b) *Limites de la plénitude de grâce de Marie.*

La mesure des grâces de la Mère de Dieu est aussi loin de la plénitude de grâce du Christ que la dignité de Mère de Dieu est au-dessous de l'union hypostatique. D'autre part, la plénitude de grâce de la Mère de Dieu surpasse la mesure de grâce même des plus grands saints et des anges autant que la dignité de Mère de Dieu surpasse les privilèges surnaturels des anges et des saints. Mais de la plénitude de grâce de Marie ne doivent pas être déduits sans plus tous les privilèges surnaturels possibles. Il est injustifié d'attribuer à la Mère de Dieu toutes les grâces du paradis terrestre, la vision béatifique durant sa vie, la conscience de soi et l'usage de la raison dès le premier instant de sa création, une connaissance unique en son genre des mystères de la foi, une science profane extraordinaire ou même la science infuse des anges. Qu'elle n'ait pas possédé la vision immédiate de Dieu, c'est ce que prouve Luc, I, 45 : « Heureuse es-tu, parce que tu as *cru.* » Par contre il convient à la dignité de Mère de Dieu de lui reconnaître une riche mesure de connaissances surnaturelles des choses de la foi, notamment après la conception du Christ, la grâce de la contemplation mystique (cfr S. Th., III, 27, 5 ad 3).

Tandis que la plénitude de grâce du Christ était parfaite dès le commencement, la Mère de Dieu a grandi, jusqu'à sa mort, en grâce et en sainteté (cfr S. Th., III, 27, 5 ad 2).

BIBLIOGRAPHIE : E. HUGON, *Marie pleine de grâce*, P 1926. A. MARTINELLI, *De primo instanti conceptionis B. Mariae Virginis. Disquisitio de usu rationis*, R 1950.

CHAPITRE II

Les privilèges de la Mère de Dieu

§ 3. L'IMMACULÉE CONCEPTION DE MARIE

1. Dogme

Marie a été conçue sans la souillure du péché originel. De fide.

Le pape Pie IX a promulgué, le 8 décembre 1854, dans la bulle *Ineffabilis*, comme dogme révélé par Dieu et que, par conséquent,

doivent croire fermement tous les fidèles : « La Bienheureuse Vierge Marie dès le premier instant de sa conception, par un privilège et une grâce uniques du Dieu tout-puissant, en considération des mérites du Christ Jésus, a été préservée pure de toute souillure du péché originel » (D 1641).

Explication du dogme :

a) Par conception, il faut entendre la conception *passive*. Le premier instant de la conception est le moment où l'âme est créée par Dieu et infusée dans la matière corporelle préparée par les parents.

b) L'essence du péché originel consiste (formaliter) dans le manque de la grâce sanctifiante causé par la faute d'Adam. Marie est demeurée préservée de ce manque, si bien qu'elle est entrée dans l'existence en état de grâce.

c) L'affranchissement du péché originel a été pour Marie un don de Dieu immérité (gratia) et une mesure exceptionnelle (privilegium) qui n'a été accordée qu'à elle (singulare).

d) La cause efficiente de l'immaculée conception de Marie est le Dieu tout-puissant.

e) La cause méritoire, ce sont les mérites de la Rédemption de Jésus-Christ. Il en résulte que Marie aussi avait besoin de la Rédemption et qu'en fait elle fut rachetée. Par suite de son origine naturelle elle fut soumise, comme tous les autres enfants d'Adam, à la nécessité de contracter le péché originel (debitum contrahendi peccatum originale), mais par une intervention spéciale de Dieu elle a été préservée de la souillure du péché originel : debuit contrahere peccatum, sed non contraxit. Ainsi Marie a été rachetée par la grâce du Christ, mais d'une manière plus parfaite que les autres hommes. Tandis que ceux-ci ont été libérés du péché originel existant *(redemptio reparativa)*, Marie, la Mère du Sauveur, a été préservée de l'atteinte du péché originel *(redemptio praeservativa* ou *praeredemptio)*. Le dogme de l'immaculée conception de Marie n'est donc aucunement en contradiction avec le dogme de l'universalité du péché originel et du besoin de la Rédemption.

f) La cause finale (proxima) de l'immaculée conception de Marie est sa maternité divine : dignum Filio tuo habitaculum praeparasti (Oraison de la fête).

2. Preuve d'Écriture et de Tradition

a) Le dogme de l'immaculée conception de Marie n'est pas exprimé explicitement dans la sainte Écriture. D'après l'interprétation de nombreux théologiens, elle est contenue *implicitement* dans les textes suivants :

1° *Genèse*, III, 15 (Protévangile) : Inimicitias ponam inter te et mulierem, et semen tuum et semen illius; ipsa conteret caput tuum, et tu insidiaberis calcaneo ejus. D'après le texte original, il faut traduire : J'établirai une inimitié entre toi et la femme, entre ta semence et sa semence, elle (la semence de la femme) te brisera la tête et toi, tu lui mordras le talon. »

Le *sens littéral* pourrait être le suivant : Entre Satan et ses partisans, d'une part, et Ève ainsi que la race humaine qui descendra d'elle, d'autre part, il y aura une hostilité et une lutte morale. La postérité d'Ève remportera une victoire définitive et complète sur Satan et ses partisans, tout en étant elle-même aussi blessée par le péché. Dans cette postérité d'Ève est inclus le Messie, dont la puissance fera remporter à l'humanité la victoire sur Satan. Le passage est donc indirectement messianique (cfr D 2123).

En prenant individuellement la postérité de la femme et en la rapportant au Rédempteur (peut-être déjà les LXX : αὐτός) on en vint à voir, dans la femme, Marie, la Mère du Sauveur. Cette interprétation directement mariale-messianique est représentée, dès le IIe siècle, par quelques Pères, par exemple saint Irénée, saint Épiphane, saint Isidore de Péluse, saint Cyprien, l'auteur de l'*Epistola ad amicum aegrotum*, saint Léon le Grand. La majorité des Pères, parmi lesquels les grands Docteurs d'Orient et d'Occident, ne la connaît pas encore. D'après eux, Marie se trouve avec son Fils en état d'hostilité total et victorieux avec Satan et des séides. On en a conclu, dans la basse scolastique et dans la théologie moderne que la victoire de Marie sur Satan n'aurait pas été complète, si jamais elle avait été sous sa domination. En conséquence elle devait entrer en ce monde sans le péché originel.

La bulle *Ineffabiis* cite et adopte l'interprétation mariale-messianique « des Pères et écrivains ecclésiastiques », mais sans donner une exégèse authentique du passage. Il faut remarquer aussi que l'infaillibilité de la décision dogmatique du pape ne s'étend qu'au dogme, comme tel, et non pas à la démonstration du dogme.

2° Luc, I, 28 : Salut, pleine de grâce. L'expression « pleine de grâce » (κεχαριτωμένη) représente dans la salutation de l'ange le nom propre et doit par conséquent exprimer la qualité caractéristique de Marie. D'après le contexte, il faut penser à sa vocation de mère de Dieu. En conséquence son état de grâce doit être aussi d'une perfection unique en son genre. Mais l'état de grâce de Marie n'est vraiment complet que s'il l'est non seulement *intensivement*, mais aussi *extensivement*, c'est-à-dire s'il s'étend à toute sa vie, à partir de son entrée dans le monde.

3° Luc, I, 41-42 : Élisabeth, remplie du Saint-Esprit, dit à Marie : « Tu es bénie (εὐλογεμένη) entre toutes les femmes et le fruit de ton sein est béni. « La bénédiction de Dieu qui repose sur Marie est mise en parallèle avec la bénédiction de Dieu qui repose sur le Christ, dans son humanité. Ce parallélisme suggère que Marie, tout comme le Christ, a été exempte de tout péché, dès le début de son existence.

b) Ni les Pères grecs ni les Pères latins n'enseignent *explicitement* l'immaculée conception de Marie. Mais ils l'enseignent *implicitement*, en présentant deux idées fondamentales qui, par voie de conséquence, mènent au dogme :

1° L'idée de la *pureté* la plus parfaite et de la *sainteté* la plus parfaite de Marie. *Saint Éphrem* affirme : « Toi et Ta mère, vous êtes les seuls à être totalement beaux, sous tout rapport; car en Toi, ô Seigneur, il n'y a pas de tache et il n'y a pas de souillure en Ta mère » (*Carm. Nisib.*, XXVII). — Quant au texte où saint Augustin affirme que tous les hommes doivent se reconnaître pécheurs, « excepta sancta virgine Maria, de qua propter honorem Domini, nullam prorsus, cum de peccatis agitur, haberi volo quaestionem » (*De natura et gratia*, XXXVI, 42) il doit s'entendre, d'après le contexte, de l'absence de péchés personnels.

2° L'idée de la *ressemblance* et de la *différence* entre *Marie* et *Ève*. Marie est, d'une part, une image d'Ève dans sa pureté et son intégrité avant le péché originel et, d'autre part, un négatif d'Ève, en tant qu'Ève est une source de ruine et Marie une source du salut. *Saint Éphrem* affirme : « Deux innocentes, deux toutes simples, Marie et Ève, étaient en tout égales. Mais, plus tard, l'une devint cause de notre mort, l'autre cause de notre vie » (*Op. syr.*, II, 327) (cfr S. Justin, *Dial.* 100; S. Irénée, *Adv. haer.*, III, 22, 4; Tertullien, *De carne Christi*, XVII).

3. Évolution du dogme

Dès le VIIe siècle, dans l'Orient grec, on trouve une fête de *la conception de sainte Anne*, c'est-à-dire de la conception passive de Marie. Cette fête se répandit dans l'Italie méridionale, puis en Irlande et en Angleterre, sous le titre de *Conceptio Beatae Virginis*. L'objet de la fête était, au début, la conception active de sainte Anne qui, suivant le Protévangile de Jacques, avait eu lieu après une longue stérilité et qui avait été prédite par un ange comme une preuve extraordinaire de la miséricorde divine.

Au début du 12e siècle les moines britanniques *Eadmer*, disciple de saint Anselme de Cantorbéry, et *Osbert* de Clare, se déclarèrent partisans d'une immaculée (= exempte du péché originel) conception (passive) de Marie. Eadmer écrivit une monographie à ce sujet. *Saint Bernard*, par contre, mit en garde, à l'occasion de l'introduction de cette fête à Lyon (vers 1140), contre une nouveauté injustifiée et enseigna que Marie avait été sanctifiée seulement après sa conception, mais dès le sein de sa mère (*Ep.* 174). Sous l'influence de saint Bernard, les grands théologiens du XIIe et du XIIIe siècle (Pierre Lombard, Alexandre de Hallès, S. Bonaventure, S. Albert le Grand, S. Thomas d'Aquin; cfr S. Th., III, 27, 2) se prononcèrent contre cette doctrine Ils n'avaient pas encore trouvé le moyen de faire accorder l'exemption du péché originel en Marie avec l'universalité du péché originel et la nécessité du salut pour tous les hommes.

Ce furent le théologien franciscain *Guillaume de Ware* et surtout son illustre disciple Jean Duns Scot († 1308) qui montrèrent le chemin de la solution définitive de la question. Duns Scot enseigna que l'animation ne devait pas précéder la sanctification dans le temps *(secundum ordinem temporis)*, mais seulement *in ordine naturae*. En introduisant la notion de *prérédemption*, il réussit à concilier en Marie l'exemption du péché originel avec la nécessité de la Rédemption. La préservation du péché originel est, suivant Scot, la forme la plus parfaite de la Rédemption. Il était donc convenable que le Christ rachetât sa Mère de cette manière. L'ordre franciscain adopta la thèse de Scot et prit parti résolument, contre l'ordre dominicain, pour le dogme et la fête de l'immaculée conception de Marie.

Le *concile de Bâle*, dans 36e session, qui toutefois n'était plus œcuménique, prit parti en faveur de l'immaculée conception (1439). *Sixte IV* (1471-1484) enrichit d'indulgence la célébration de la fête et interdit aux partis en lutte de se censurer réciproquement (D 734-735). Le *concile de Trente* inséra, dans son décret relatif au péché originel, cette importante déclaration que « ce n'était pas son intention d'inclure dans ce décret la bienheureuse et immaculée Vierge Marie, Mère de Dieu » (D 792). *Saint Pie V* condamna, en 1567, la proposition de Baius, soutenant que personne, en dehors du Christ, n'avait été exempt du péché originel et que la mort et les tribulations de Marie avaient été une peine pour des péchés actuels ou pour le péché originel (D 1073). *Paul V* (1616), *Grégoire XV* (1622) et *Alexandre VII* (1661) se prononcèrent en faveur de cette croyance (cfr D 1100). *Pie IX* l'éleva au rang de dogme le 8 décembre 1854, après consultation de l'ensemble de l'épiscopat.

4. Démonstration spéculative

La raison établit la convenance de ce dogme, d'après l'axiome scolastique qui se rencontre déjà chez Eadmer : *Potuit, decuit, ergo fecit*. Cet axiome ne prouve pas une certitude, mais toutefois un haut degré de vraisemblance.

BIBLIOGRAPHIE: M. JUGIE, *L'Immaculée Conception dans l'Écriture Sainte et dans la tradition orientale*. R 1952. Fr. DREWNIAK, *Die mariologische Deutung von Gen.*, III, 15, *in der Väterzeit*, Br 1934. J. MICHL, *Der Weibessame (Gen.*, III, 15) *in Spätjüdischer und frühchristlicher Auffassung*, Bibl 53 (1952), 371-401. T. GALLUS, *Interpretatio marialogica Protevangelii (Gen.*, III, 15) *tempore postpatristico usque ad concilium Tridentinum*, R 1949. Fr. S. MÜLLER, *Die Unbeflekte Empfängnis Marias*

in der syrischen und armenischen Überlieferung, Schol 9 (1934), 161-201. A. DUFOURCQ, *Comment s'éveilla la foi à l'Immaculée Conception et à l'Assomption aux Ve et VIe siècles*, P 1946. A. W. BURRIDGE, *L'Immaculée Conception dans la théologie d'Angleterre médiévale*, RHE 32 (1936), 570-597. S. EUPIZI, *Il pensiero di Tommaso d'Aquino riguardo al dogma della Immacolata Concezione*, Varallo Sesia 1941. A. SCHULTER, *Die Bedeutung Heinrichs von Gent für die Entfaltung der Lehre von der unbeflekten Empfängnis*, ThQ 118 (1937), 312-240, 437-453. J. KAUP, *Duns Skotus als Vollender der Lehre von der Unbeflekten Empfängnis*, dans *Aus der Geisteswelt des Mittelalters* (Grabmann-Festschrift), Mr 1935, 991-1008. G. BOSCO, *L'Immacolata Concezione nel pensiero del Gaetano e del Caterino*, Flo 1950.

§ 4. L'EXEMPTION DE LA CONCUPISCENCE ET DE TOUT PÉCHÉ PERSONNEL EN MARIE

1. Exemption de la concupiscence

Marie a été, dès sa conception, exempte de tous les mouvements de la concupiscence. Sententia communis.

L'exemption du péché originel n'a pas nécessairement eu pour conséquence l'exemption de toutes les déficiences qui sont venues dans le monde en punition du péché. Comme le Christ, Marie aussi a été soumise aux imperfections générales humaines, en tant qu'elles ne comportent aucun défaut moral. Mais la concupiscence n'appartient pas à ces imperfections, car elle comporte une certaine souillure morale, puisque ses mouvements se portent sur des objets moralement défendus. Bien qu'ils ne soient pas formellement peccamineux, tant que manque le libre assentiment de la volonté, ils sont cependant matériellement en contradiction avec la Loi morale. La plénitude de grâce de Marie, sa pureté et son intégrité parfaites ne permettent pas d'admettre qu'elle ait été soumise aux mouvements de désirs déréglés.

Les *mérites* de Marie sont aussi peu diminués par l'exemption des mouvements de la concupiscence que les mérites du Christ; en effet la concupiscence est bien une occasion, mais non une condition préalable indispensable du mérite. Marie a conquis de riches mérites, non pas par la lutte contre les désirs sensuels, mais par son amour pour Dieu et ses autres vertus (foi, humilité, obéissance) (cfr S. Th., III, 27, 3 ad 2).

De nombreux théologiens anciens distinguent, avec saint Thomas, entre l'*enchaînement* (ligatio) et l'*élimination* complète ou extinction (sublatio, exstinctio) du *fomes peccati*, c'est-à-dire de la concupiscence. Lors de la sanctification de Marie dans le sein de sa mère, le *fomes* a été lié, si bien que tout mouvement désordonné des sens était exclu. Lors de la conception du Christ, le *fomes* fut complètement éteint, si bien que les forces sensuelles furent complètement soumises à la direction de la raison (cfr S. Th., III, 27, 3). La distinction de saint Thomas part de cette supposition inexacte que Marie avait été, lors de sa première sanctification, purifiée du péché originel existant

en elle. Mais comme elle a été préservée du péché originel, il est logique d'admettre que, dès le commencement, elle a été totalement exempte du péché originel et de la concupiscence tout ensemble.

2. Exemption du péché actuel

Marie a été, par un privilège spécial de Dieu, exempte, pendant toute sa vie, de tout péché personnel. Sententia fidei proxima.

Le concile de Trente a déclaré : Pas un juste ne peut, durant toute sa vie, éviter tous les péchés, même les péchés véniels, sinon par un privilège spécial de Dieu, comme l'Église l'admet au sujet de la Bienheureuse Vierge (D 833). Pie XII, dans son encyclique *Mystici Corporis* dit de la virginale Mère de Dieu qu'elle « a été exempte de toute faute personnelle ou héréditaire » (D 2291).

L'impeccance de Marie est sous-entendue dans le texte de Luc, I, 28 : « Salut, pleine de grâce ». Car des déficiences morales personnelles sont inconciliables avec l'idée de la plénitude de grâce de Marie.

Tandis que quelques Pères grecs (Origène, S. Basile, S. Jean Chrysostome, S. Cyrille d'Alexandrie) admettaient de petits défauts personnels, comme l'ambition, la vanité, le doute devant le message de l'ange et le manque de foi au pied de la croix, les Pères latins ont pris résolument parti pour l'absence du péché en Marie. *Saint Augustin* enseigne que tout péché personnel doit être exclu de la Vierge Marie pour l'honneur du Seigneur (propter honorem Domini), *De natura et gratia* XXXVI, 42. *Saint Éphrem* place Marie immaculée au même rang que le Christ (cfr § 3).

D'après l'enseignement de saint Thomas, la plénitude de grâce que Marie reçut lors de sa conception active — d'après la théologie moderne dès sa conception passive — produisit sa confirmation dans le bien et ainsi l'exemption effective du péché (S. Th., III, 27, 5 ad 2).

BIBLIOGRAPHIE : J. GUMMERSBACH, *Unsündlichkeit und Befestigung in der Gnade*, Fr 1933.

§ 5. LA VIRGINITÉ PERPÉTUELLE DE MARIE

Marie a été vierge avant, pendant et après la naissance de Jésus-Christ.

Le synode du Latran de 649, sous le pape Martin Ier, met en évidence les trois moments de la virginité de Marie, quand il parle de Marie toujours vierge et sans tache, qui a conçu du Saint-Esprit

absque semine, enfanté sans perdre son intégrité et qui a conservé sans altération sa virginité après la naissance du Christ (D 256). Paul IV a déclaré (1553) : Beatissimam Virginem Mariam... pertitisse semper in virginitatis integritate, *ante partum*, *in partu* et perpetuo *post partum* (D 993).

La virginité de Marie comporte la *virginitas mentis*, c'est-à-dire l'état d'esprit perpétuel de virginité, la *virginitas sensus*, c'est-à-dire l'exemption des mouvements désordonnés de l'appétit sexuel et la *virginitas corporis*, c'est-à-dire l'intégrité corporelle. Le dogme se rapporte d'abord à l'intégrité corporelle.

1. Virginité avant la naissance

Marie a conçu du Saint-Esprit, sans intervention d'un homme. De fide.

Les adversaires de la conception virginale de Marie furent, dans l'antiquité, les Juifs et les païens (Celse, Julien l'Apostat), Cérinthe et les ébionites qui ont cherché la source de la croyance à la conception virginale dans Isaïe (VII, 14) ou dans la mythologie païenne.

La croyance de l'Église en la conception virginale (active) de Marie est exprimée dans tous les symboles. Le Symbole des apôtres confesse : Qui conceptus est de Spiritu Sancto (cfr D 86, 256, 993).

Marie, jusqu'au moment de sa conception active a mené une vie de virginité, c'est ce qu'atteste saint Luc (I, 26-27) : « L'ange Gabriel fut envoyé par Dieu... à une *vierge*... et le nom de la *vierge* était Marie. »

Isaïe (VII, 14) a prédit la conception virginale de Marie dans sa célèbre prophétie de l'Emmanuel : « C'est pourquoi le Seigneur lui-même vous donnera un signe : voici que la vierge (ha ʿalma; G ἡ παρθένος) concevra et enfantera un fils, et elle lui donnera le nom d'Emmanuel (= Dieu avec nous). »

Le judaïsme n'a pas encore compris ce texte au sens messianique. Le christianisme l'a toujours appliqué au Messie, car il a vu la réalisation du signe (cfr Matthieu, I, 22-23). L'objection soulevée par le judaïsme et prétendant que les LXX ont traduit le mot hébreu *ha ʿalma* inexactement par ἡ παρθένος = la vierge, au lieu d'employer ἡ νεᾶνις = la jeune femme (comme ont traduit Aquilas, Théodotion et Symmaque) est injustifiée, car le mot *ha ʿalma*, en hébreu biblique, désigne une jeune fille nubile encore vierge (cfr *Genèse*, XXIV, 43 avec *Genèse*, XXIV, 16; *Exode*, II, 8; *Ps.* 67, 26; *Cantique*, I, 2 (M I, 3); VI, 7 (M VI, 8). Le contexte exige le sens de « vierge »; en effet il n'y a de signe extraordinaire que si une vierge conçoit et enfante comme vierge.

L'accomplissement de la prophétie d'Isaïe est rapportée par Matthieu, I, 18 sqq et Luc, I, 26 sqq. Matthieu, I, 18 : « Marie, sa Mère, ayant été fiancée à Joseph, se trouva enceinte par l'opération du Saint-Esprit. » Luc, I, 34 : « Mais Marie dit à l'ange : Comment cela se fera-t-il, puisque je ne connais point l'homme (= je garde la virginité) 35. Et l'ange lui répondit : L'Esprit-Saint descendra sur toi et la puissance du Très-Haut te couvrira de son ombre. » Comme Marie vivait avec Joseph en mariage légitime, celui-ci fut le père légal de Jésus. Luc, III, 23 : « Le fils de Joseph, à ce qu'on croyait » (cfr Luc, II, 23.48).

Les objections des critiques rationalistes (A. Harnack) contre l'authenticité de Luc, I, 34-35 sont dues uniquement à des postulats philosophiques. La leçon isolée du Syrus sinaïticus pour Matthieu, I, 16 : « Jacob engendra Joseph, Joseph à qui était fiancée Marie la Vierge, engendra Jésus qui est appelé le Christ » ne peut pas être regardée comme originale à cause de son manque d'attestation. Le traducteur vieux-syriaque a compris la paternité de Joseph, affirmée par lui, vraisemblablement au sens de la paternité légale, car par la suite (I, 18 sqq) il rapporte la conception par l'opération du Saint-Esprit, en accord avec tous les autres témoins du texte. Cette leçon surprenante doit son origine à une assimilation du verset 16 avec les versets précédents, où la même personne apparaît d'abord comme objet et ensuite comme sujet de l'action génératrice. Le modèle de ce texte a été fourni par la leçon secondaire offerte par plusieurs témoins, surtout du texte occidental : « Jacob engendra Joseph auquel était fiancée la Vierge Marie (laquelle) engendra (= enfanta) Jésus qui est appelé le Christ. »

Les Pères attestent avec une unanimité complète la conception virginale de Marie. Cfr S. Ignace d'Antioche, *Smyrniens*, I, 1 : « Vraiment né d'une vierge »; *Tralliens*, IX, 1; *Éphésiens*, VII, 2; XVIII, 2; XIX, 1. Les Pères, à commencer par *saint Justin*, défendent l'interprétation messianique d'Isaïe, VII, 14 et soulignent que ce texte doit être pris en ce sens que la Mère de l'Emmanuel concevrait et enfanterait (in sensu composito et non pas in sensu diviso) comme Vierge (cfr S. Justin, *Dial.* 43; 66-68; 77; *Apol.*, I, 33; S. Irénée, *Adv. haer.*, III, 21; Origène, *Contra Celsum*, I, 34. S. Th., III, 28, 1).

2. Virginité dans la naissance

Marie a enfanté, sans dommage pour son intégrité virginale. De fide en raison de l'enseignement général de ce dogme.

Le dogme traduit seulement le fait de la persistance de la virginité corporelle de Marie dans l'acte d'enfantement, sans préciser davantage comment elle doit s'expliquer physiologiquement. Les Pères et les scolastiques l'ont, en général, comprise comme l'absence de toute lésion et ont enseigné, en conséquence, que Marie a enfanté d'une manière miraculeuse, sans blessure aucune et, par suite, sans douleur. Les sciences naturelles modernes ont tendance à ne voir que le côté purement physique de la virginité. Marie a été mère au sens vrai du mot. Le caractère miraculeux de la naissance de Jésus se déduit non seulement du concept de la virginité de Marie, mais aussi d'autres faits révélés. La sainte Écriture atteste le rôle actif de Marie dans l'acte de l'enfantement (Matthieu, I, 25; Luc, II, 7 : « elle enfanta »), ce qui ne semble pas indiquer un événement miraculeux. Les Pères cependant, sauf quelques exceptions, se prononcent pour le caractère miraculeux de la naissance du Christ. La question est donc de savoir s'ils attestent une vérité révélée ou s'ils interprètent une vérité révélée existante, la virginité de Marie, inexactement, en partant d'un point de vue scientifique insuffisant. Il est à peine besoin de démontrer que la dignité du Fils de Dieu ou la dignité de Mère de Dieu exigent le caractère surnaturel de la naissance.

La virginité de Marie dans l'enfantement a été contestée, dans l'antiquité chrétienne, par Tertullien (*De carne Christi*, XXIII) et surtout par Jovinien, un adversaire de l'idéal de la virginité dans l'Église; elle est également niée par le rationalisme moderne (Harnack : « une invention gnostique »).

La formule de Jovinien (Virgo concepit, sed non virgo generavit) fut condamnée au synode de Milan (390) sous la présidence de saint Ambroise (cfr Ep. 42), en invoquant l'article du Symbole des apôtres : Natus ex Maria Virgine. La virginité dans l'enfantement est incluse dans le titre d'honneur « toujours vierge » (ἀειπαρθένος) que le 5[e] concile général de Constantinople (553) attribua à Marie (D 214, 218, 227). Elle est expressément enseignée par le pape saint Léon I[er] dans sa Lettre dogmatique à Flavien, approuvée par le concile de Chalcédoine (Ep. XXVIII, 2), par le synode du Latran de 649 et par le pape Paul IV (1555) (D 256, 993). Pie XII remarque, dans l'encyclique *Mystici Corporis* : « Elle a donné la vie dans une naissance merveilleuse... au Christ Notre-Seigneur » (mirando partu edidit; H 114). La foi générale de l'Église s'exprime aussi dans sa liturgie. Cfr le répons de la 5[e] leçon de la fête de Noël et celui de la 8[e] leçon de la fête de la Circoncision.

Isaïe (VII, 14) annonce que la vierge enfantera (comme vierge). Les Pères appliquent aussi, au sens typique, à la naissance virginale du Sauveur les paroles d'Ézéchiel sur la porte fermée (XLIV, 2; cfr S. Ambroise, *Ep.* 42, 6; S. Jérôme, *Ep.* 49, 21), le texte d'Isaïe sur la naissance sans douleur (LXVI, 7; cfr S. Irénée, *Epid.* 54; S. Jean Damascène, *De fide orth.*, IV, 14) et les passages du *Cantique des cantiques* sur le jardin fermé et la source scellée (IV, 12; cfr S. Jérôme, *Adv. Jov.*, I, 31; *Ep.*, 49, 21).

Saint Ignace d'Antioche désigne non seulement la virginité de Marie, mais aussi son enfantement comme un « mystère à publier bien haut » (*Éphésiens*, XIX, 1). La naissance virginale du Christ est attestée sûrement par des écrits apocryphes du II[e] siècle (*Odes de Salomon*, XIX, 7 sqq; *Protévangile de Jacques*, 19-20; *Ascension d'Isaïe*, XI, 7 sqq); elle l'est aussi par des auteurs ecclésiastiques comme saint Irénée (*Epid.* 54; *Adv. haer.*, III, 21, 4-6), Clément d'Alexandrie (*Strom.*, VII, 16, 93), Origène (*In Lev. hom.*, VIII, 2; autrement *In Luc. hom.*, XIV). Contre Jovinien, saint Ambroise (*Ep.* 42, 4-7), saint Jérôme (*Adv. Jov.*, I, 31; *Ep.* 49, 21) et saint Augustin (*Enchir.*, XXXIV) défendent la doctrine traditionnelle de l'Église. Pour faire saisir le mystère, les Pères et les théologiens se servent de diverses analogies : la sortie du Christ du tombeau scellé, son passage à travers des portes fermées, le passage du rayon de soleil à travers le verre, la naissance du *Logos* dans le sein du Père, la naissance de la pensée dans l'intelligence.

La naissance miraculeuse du Christ dans le sein virginal de Marie trouve sa dernière explication dans la toute-puissance de Dieu. Saint Augustin a déclaré : « Dans de telles choses, la raison tout entière de l'événement est la puissance de Celui qui le produit » (*Ep.* 137, 2, 8) (cfr S. Th., III, 28, 2).

3. La virginité après la naissance

Marie est restée vierge aussi après la naissance de Jésus. De fide.

La virginité de Marie après la naissance de Jésus a été niée, dans l'antiquité, par Tertullien (*De monog.*, VIII), Eunomius, Jovinien, Helvidius, Bonose de Sardique et les antidicomarianites. Actuellement elle est niée par la plupart des protestants, tant libéraux que conservateurs, tandis que Luther, Zwingle et l'ancienne théologie luthérienne maintenaient résolument la virginité perpétuelle de Marie (cfr *Articuli Smalcaldici*, P. I. Art. 4 : ex Maria, pura, sancta semper virgine).

Le pape Sirice repoussa (392) la doctrine de Bonose (D 91). Le 5[e] Concile général (553) applique à Marie le titre d'honneur « toujours Vierge » (ἀειπαρθένος) (D 214, 218, 227). Cfr les déclarations du synode du Latran de 649 et de Paul IV (1555) (D 256, 993). La liturgie aussi célèbre Marie comme « toujours Vierge ». Cfr la prière du *Communicantes* au Canon de la messe. L'Église dit dans son oraison : Post partum, Virgo, inviolata permansisti.

La sainte Écriture atteste seulement indirectement la persistance de la virginité de Marie après la naissance de Jésus. De la question étonnée de Marie (Luc, I, 34) : « Comment cela se fera-t-il, car je ne connais point l'homme ? » il faut déduire qu'en raison d'une illumination divine particulière, elle avait pris la résolution de garder une virginité continuelle. Saint Augustin et de nombreux Pères et théologiens ont conclu des paroles de Marie à un vœu formel de virginité. Mais le fait du mariage qui suivit n'est guère conciliable avec un tel vœu. La décision du Sauveur mourant de confier sa mère à la garde de l'apôtre saint Jean suppose que Marie n'avait pas d'autres enfants en dehors de Jésus (cfr Origène, *In Joan.*, I, 4 (6), 63).

Les *frères de Jésus*, plusieurs fois nommés dans l'Évangile, sans jamais être appelés « fils de Marie », sont de proches parents de Jésus (cfr Matthieu, XIII, 55 avec Matthieu, XXVII, 56; Jean, XIX, 25 et *Galates*, I, 19). Le texte de Luc, II, 7 : « et elle mit au monde son *Fils premier-né* » (cfr Matthieu, I, 25, d'après la *Vulgate*) ne permet pas de conclure que Marie aurait donné le jour à d'autres enfants après Jésus, car dans le judaïsme le fils unique était désigné comme fils « premier-né ». Ce titre en effet comportait des privilèges et des devoirs particuliers (cfr *Hébreux*, I, 6, où le Fils unique de Dieu est appelé le « Premier-né » de Dieu). Les textes : *avant qu'ils eussent habité ensemble* (Matthieu, I, 18), et : Il ne la connut pas *jusqu'à ce qu'elle eût enfanté son Fils* (Matthieu, I, 25), veulent dire que le mariage, jusqu'à une date déterminée, ne fut pas consommé, mais nullement qu'il le fut par la suite (cfr *Genèse*, VIII, 7; II Samuel, VI, 23; Matthieu, XXVIII, 20).

Chez les Pères, ont défendu la virginité de Marie après la naissance de Jésus : Origène (*In Luc hom.*, VII), saint Ambroise (*De inst. virg.* et *S. Mariae virginitate perpetua*), saint Jérôme (*De perpetua virginitate B. Mariae adv. J. Helvidium*), saint Augustin (*De haeresibus*, LVI, 84), saint Épiphane (*Haer.*, LXXVIII; contre les antidicomarianites). *Saint Basile* fait cette remarque : « Les amis du Christ ne supportent pas d'entendre que la Mère de Dieu ait jamais cessé d'être Vierge » (*Hom. in Christi generationem*, n. 5), (cfr S. Jean Damascène, *De fide orth.*, IV, 14. S. Th., III, 28, 3).

A partir du IV[e] siècle, les Pères, par exemple Zénon de Vérone (*Tract.*, I, 5, 3; II, 8, 2), saint Augustin (*Sermo* 196, 1; 1; *De cat. rud.*, XXII, 40), saint Pierre Chrysologue (*Sermo* 117), expriment les trois moments de la virginité de Marie dans des formules telles que celle-ci : Virgo concepit, virgo peperit, virgo permansit (S. Augustin, *Sermo* 51, 11, 18).

BIBLIOGRAPHIE : A. STEINMANN, *Die jungfräuliche Geburt des Herrn*, Mr [2]1936. ID., *Die Jungfrauengeburt und die vergleichende Religionsgeschichte*, Pa 1919. J. G. MACHEN, *The Virgin Birth of Christ*, NY [2]1932. Ph. FRIEDRICH, *St Ambrosius von Mailand über die Jungfraugeburt Marias. Festgabe A. Knöpfler*, Fr 1917, 89-109. J. MADOZ, *Vestigios de Tertuliano en la doctrina de la virginidad de Maria en la carta « Ad amicum aegrotum de viro perfecto »*, EE 18 (1944), 187-200. D. HAUGG, *Das erste biblische Marienwort* (Luc, I, 34), St 1938. H. KOCH, *Adhuc virgo. Mariens Jungfrauschaft und Ehe in der altkirchlichen Ueberlieferung bis zum Ende des 4. Jh.*, T 1929. ID., *Virgo Eva - Virgo Maria*, B - L 1937; cfr les recensions de O. BARDENHEWER, ZkTh 55 (1931), 600-604; B. CAPELLE, RThAM 2 (1950), 388-395; K. ADAM, ThQ 119 (1938), 171-189. A. MITTERER, *Dogma und Biologie der Hl. Familie nach dem Weltbild des hl. Thomas von Aquin und dem der Gegenwart*, W 1952.

§ 6. L'ASSOMPTION CORPORELLE DE MARIE DANS LE CIEL

1. La mort de Marie

Marie a subi la mort temporelle. Sententia communior.

Bien que fassent défaut des renseignements historiques dignes de foi sur le lieu (*Éphèse*, Jérusalem), la date et les circonstances de la mort de Marie, le fait de sa mort est presque universellement admis par les Pères et les théologiens, et est expressément attesté par la liturgie. Le *Sacramentaire Grégorien*, que le pape Hadrien I[er] envoya à Charlemagne (784-791), contient cette oraison : Veneranda nobis, Domine, hujus est diei festivitas, in qua sancta Dei Genitrix *mortem subiit temporalem*, nec tamen mortis nexibus deprimi potuit, quae Filium tuum Dominum nostrum de se genuit incarnatum. L'*Oratio super oblata* du même sacramentaire est ainsi conçue : Subveniat, Domine, plebi tuae Dei Genitricis oratio quam etsi pro conditione carnis migrasse cognoscimus, in caelesti gloria apud te pro nobis intercedere sentiamus.

Origène (*In Joan.*, II, 12; *fragm.* 31), saint Éphrem (*Hymne*, XV, 2), Sévérien de Gabala (*De mundi creatione or.*, VI, 10), saint Jérôme (*Adv. Ruf.*, II, 5), saint Augustin (*In Joan. tr.* VIII, 9) mentionnent occasionnellement le fait de sa mort. *Saint Épiphane*, qui avait fait précisément des recherches sur la fin de la vie de Marie, est obligé de constater : « personne ne connaît sa fin. » Il laisse sans réponse la question de savoir si elle est morte d'une mort naturelle ou de mort violente (d'après Luc, II, 35), ou si (d'après l'*Apocalypse*, XII,14) elle continue à vivre immortelle en un lieu ignoré de nous (*Haer.*, LXXVIII, 11.24). L'auteur inconnu d'un sermon, transmis sous le nom de *Timothée*, prêtre *de Jérusalem* (6-8[e] s.), est d'avis que « la Vierge est jusqu'à présent immortelle (c'est-à-dire n'est pas morte), car Celui qui a habité (en elle) l'a transportée au ciel » (*Orat. in Symeonem*).

La mort n'a pas été pour Marie, en raison de son exemption du péché originel et de tout péché personnel, une punition du péché (cfr D 1073). Il convenait cependant que le corps, naturellement mortel, de Marie fût soumis à la loi générale de la mort, en conformité avec son divin Fils.

2. L'assomption corporelle de Marie dans le ciel

a) Dogme

Marie a été élevée en corps et en âme dans le ciel. De fide.

Après avoir adressé, le 1er mai 1946, à tous les évêques du monde une lettre officielle demandant si l'assomption corporelle de Marie dans le ciel pouvait être définie comme dogme et s'ils désiraient cette définition avec leur clergé et leur peuple, devant la réponse affirmative de presque tous les évêques, le pape Pie XII proclama, le 1er novembre 1950, par la Constitution apostolique *Munificentissimus Deus*, comme dogme révélé par Dieu que l'Immaculée Mère de Dieu a été élevée en corps et en âme à la gloire céleste; « pronuntiamus, declaramus et definimus divinitus revelatum dogma esse : Immaculatam Deiparam semper Virginem Mariam, expleto terrestris vitae cursu, fuisse corpore et anima ad caelestem gloriam assumptam. »

Déjà précédemment Pie XII, dans l'épilogue marial de l'encyclique *Mystici Corporis* (1943), avait enseigné que Marie « jouit à présent dans le ciel de la gloire éternelle en corps et en âme et qu'elle règne en même temps avec son Fils » (D 2291).

b) Preuve d'Écriture et de Tradition

Il n'existe pas de témoignages scripturaires directs et formels. La possibilité de l'assomption corporelle avant le retour du Christ n'est pas exclue par *I Cor.*, xv, 23, car avec la mort du Christ la Rédemption objective a été achevée, et le salut annoncé par les prophètes pour la fin des temps a commencé. Sa vraisemblance est pressentie par Matthieu, xxvii, 52-53 : « Les tombeaux s'ouvrirent, les corps de nombreux saints qui étaient morts ressuscitèrent et, sortant du tombeau après sa résurrection, ils entrèrent dans la ville sainte et se montrèrent à beaucoup de monde. » D'après l'interprétation la plus vraisemblable et déjà soutenue par les anciens Pères, cette résurrection des « saints » fut une résurrection et une glorification définitives. Mais si des justes de l'Ancien Testament bénéficièrent, immédiatement après l'achèvement de l'œuvre rédemptrice du Christ, du salut complet, alors il est possible et vraisemblable que la Mère du Seigneur en bénéficie également.

La théologie scolastique conclut de la plénitude de grâce de Marie, dont il est question en Luc, I, 28, à la préservation de la corruption pour son corps. En tant que pleine de grâce, elle est demeurée préservée de la triple malédiction du péché (*Genèse*, III, 16-19) ainsi que du retour dans la poussière (cfr S. Thomas, *Expos. salut. ang.*), Dans la femme revêtue du soleil (*Apocalypse*, XII, 1) qui, au sens littéral, représente l'Église, la théologie scolastique voit la Mère de Dieu glorifiée. Au sens typique, certains Pères et théologiens appliquent au mystère de l'assomption corporelle des textes comme *Ps.* 131, 8 : « Seigneur, élève-toi dans ton repos, toi et ton arche sainte » (l'arche d'alliance confectionnée avec un bois imputrescible est l'image du corps incorruptible de Marie), *Apocalypse*, XII, 19 : « Alors s'ouvrit le Temple de Dieu, celui du ciel, et l'arche de son alliance apparut dans son Temple », *Cantique*, VIII, 5 : « Quelle est celle qui monte du désert, appuyée sur son bien-aimé ? » La théologie moderne invoque habituellement aussi *Genèse*, III, 15 comme preuve. En entendant par la postérité de la femme le Christ, et par la femme Marie, elle conclut que Marie a participé intimement au combat du Christ contre Satan et à sa victoire sur Satan, le péché et ses suites, et aussi à sa victoire sur la mort. Au sens littéral, ce n'est pas Marie, mais Ève qu'il faut comprendre; mais la tradition, dès le IIe siècle (S. Justin), a vu dans Marie la nouvelle Ève.

C'est dans la révélation aussi que prennent leurs racines les raisons spéculatives sur lesquelles les Pères de la fin de la période patristique et les théologiens de la scolastique, à leur tête le Pseudo-Augustin (IXe siècle), établissent l'incorruptibilité et la glorification du corps de Marie :

1° *exemption du péché.* Comme la décomposition du corps est un châtiment du péché et que Marie, en tant que l'Immaculée Conception et la Toute Sainte, a été exempte de la malédiction générale du péché, il convenait que son corps fût exempt de la loi générale de la décomposition et fût immédiatement introduit dans la gloire céleste, comme Dieu l'avait décidé pour l'homme dans son plan primitif.

2° *maternité divine.* Comme le Corps du Christ a été formé du corps de Marie (caro Jesu caro est Mariae, Pseudo-Augustin), il convenait que le corps de Marie partageât le sort du corps du Christ. L'idée de la maternité divine de Marie exige, pour sa réalisation complète, l'union du corps et de l'âme.

3° *virginité perpétuelle.* Comme le corps de Marie a conservé son intégrité virginale, même dans la naissance de Jésus, il convenait qu'il ne devînt pas la proie de la décomposition après sa mort.

4° *participation à l'œuvre du Christ.* Comme Marie, en tant que Mère du Rédempteur, a pris une part intime à l'œuvre salvatrice de son Fils, il convenait que lui fût accordé, au terme de sa vie terrestre, le fruit complet de la Rédemption, qui consiste dans la glorification de l'âme et du corps.

La pensée de l'assomption corporelle de Marie apparaît tout d'abord dans des récits *apocryphes* du Ve et du VIe siècle. Bien qu'ils ne possèdent

aucune valeur historique, il faut cependant distinguer entre l'idée théologique qui s'y trouve au fond et son enveloppement légendaire. Le premier auteur ecclésiastique qui parle de l'assomption de Marie, en s'appuyant sur un *Transitus B. Mariae Virginis* apocryphe, est *Grégoire de Tours* († 594). Des sermons sur la fête du *Transitus Mariae* nous ont été laissés par le *Pseudo-Modeste de Jérusalem* († vers 700), *Germain de Constantinople* († 733), *saint André de Crète* († 740), *saint Jean Damascène* († 749) et *Théodore de Studion* († 826).

L'Église célèbre, en Orient depuis le VIe siècle, et à Rome depuis le VIIe siècle (Sergius, I, 687-701), *la fête de la Dormition de Marie* (Dormitio, *κοίμησις*). L'objet de cette fête était primitivement la mort de Marie, mais bientôt apparaît l'idée de l'incorruptibilité de son corps et de son entrée dans le ciel. Le titre primitif *Dormitio* dut changé en *Assumptio* (Sacramentaire Grégorien). Dans les textes liturgiques et patristiques du VIIIe et du IX siècle, l'idée de l'assomption corporelle est clairement attestée. Sous l'influence du Pseudo-Jérôme, on hésita longtemps pour savoir si l'assomption du corps appartenait au contenu de la fête. Dès le haut moyen âge le point de vue affirmatif s'imposa de plus en plus et l'a emporté depuis longtemps.

c) *Évolution dogmatique*

Le développement de l'idée de l'Assomption fut paralysé en Occident par une lettre apocryphe placée sous le nom de saint Jérôme (*Ep.* 9 : *Cogitis me*), par un sermon transmis sous le nom de saint Augustin (*Sermo* 208 : *Adest nobis*) et par le Martyrologe d'Usuard (869-877). Le *Pseudo-Jérome* (= Paschase Radbert) laisse indécise la question, si Marie est entrée au ciel avec ou sans son corps, mais maintient l'incorruptibilité de son corps. Le *Pseudo-Augustin* (Ambroise Autpert ?) s'en tient à cette idée que nous ne savons rien du sort du corps de Marie. *Usuard* loue la réserve de l'Église, qui préfère ne pas connaître le lieu « où ce vénérable temple du Saint-Esprit est demeuré caché sur l'ordre de Dieu », plutôt que d'affirmer des choses légendaires. La lettre du Pseudo-Jérôme fut insérée dans le bréviaire et agit ainsi durablement sur la pensée de la scolastique.

A l'opposé des écrits mentionnés, un traité anonyme du IXe siècle, transmis sous le nom de *saint Augustin* (*Ad interrogata*, par Alcuin ou Ratramme ?) prit résolument parti, avec des raisons spéculatives, en faveur de l'assomption corporelle. A partir du XIIIe siècle, l'opinion soutenue par le Pseudo-Augustin l'emporta. Les grands théologiens de la scolastique l'adoptèrent. *Saint Thomas* déclare : Ab hac (maledictione) scilicet ut in pulverem reverteretur immunis fuit Beata Virgo, qui cum corpore ascendit in coelum (Expos. salut. ang.). Lors de la réforme du bréviaire sous *saint Pie V* (1568), les leçons pseudo-hiéronymiennes furent enlevées et remplacées par d'autres qui affirmaient l'assomption corporelle. En 1668, éclata en France une violente dispute littéraire au sujet de l'Assomption, lorsqu'une partie du Chapitre de Notre-Dame de Paris désira revenir au Martyrologe d'Usuard, supprimé en 1540

(ou 1549). *Jean Launoy* († 1678) soutint énergiquement le point de vue d'Usuard. *Benoît XIV* (1740-1758) déclara l'Assomption une *pia et probabilis opinio*, ce qui ne signifiait pas qu'elle n'appartînt pas au *depositum fidei*. En 1849, les premières pétitions demandant la définition dogmatique furent adressées au Saint-Siège. Au concile du Vatican, près de deux cents évêques signèrent une demande en vue de la proclamation du dogme. Depuis le début de ce siècle, le mouvement pétitionnaire prit une ampleur de plus en plus grande. Après que l'ensemble de l'épiscopat, sur une demande officielle du pape (1946) eut répondu affirmativement, presque à l'unanimité, sur la possibilité de la définition et l'eut souhaitée, le pape Pie XII confirma « l'enseignement unanime du magistère ordinaire de l'Église et la croyance unanime du peuple chrétien » dans la définition solennelle du 1 novembre 1950.

3. La royauté de Marie

Reçue dans le ciel et élevée au-dessus des chœurs angéliques et des saints, Marie règne avec le Christ, son divin Fils. Les Pères la célèbrent depuis l'antiquité comme la Patronne, la Maîtresse, la Souveraine, la Reine de toutes les créatures (S. Jean Damascène, *De fide orthod.*, IV, 14), la Reine de tout le genre humain (S. André de Crète, *Hom.-2 in Dormit. ss. Deiparae*). La liturgie la vénère comme notre Souveraine, Reine du ciel, Reine du monde. Les papes l'appellent dans leurs encycliques Reine du ciel et de la terre (Pie IX), Reine et Souveraine de l'univers (Léon XIII), Reine du monde (Pie XII).

La raison dernière et la plus profonde de la dignité royale de Marie réside dans sa *maternité divine*. Comme le Christ, en vertu de l'union hypostatique, est, aussi comme homme, Seigneur et Roi de toutes les choses créées (cfr S. Luc, I, 32; *Apocalypse*, XIX, 16), Marie « Mère du Seigneur » (S. Luc, I, 43), participe, mais analogiquement seulement, à la dignité royale de son Fils. — La dignité royale de Marie est fondée aussi sur son *union intime avec le Christ dans l'œuvre de la Rédemption*. De même que le Christ est notre Maître et notre Roi, parce qu'il nous a rachetés au prix de son sang (*I Cor.*, VI, 20; I Pierre, I, 18), de même, analogiquement, Marie est notre Souveraine et notre Reine, parce que « en tant que nouvelle Ève », elle a pris une part intime à l'œuvre rédemptrice du Christ, le nouvel Adam, en souffrant avec lui et en l'offrant au Père éternel. C'est sur la sublime dignité de Marie, Reine du ciel et de la terre, que repose la puissante efficacité de sa maternelle intercession (cfr l'encyclique *Ad coeli reginam* de Pie XII (1954).

BIBLIOGRAPHIE : L. CARLI, *La morte e l'assunzione di Maria santissima nelle omelie greche dei secoli VII e VIII*, R 1941. M. JUGIE, *La mort et l'assomption de la Sainte Vierge*, V 1944. O. FALLER, *De priorum saeculorum silentio circa assumptionem*

B. Mariae Virginis, R 1946. A. LANDGRAF, *Scholastikertexte aus der Frühscholastik zur Himmelfahrt Mariens*, ZkTh 69 (1947), 345-353. C. PIANA, *Assumptio B. Virginis Mariae apud scriptores saeculi XIII*, R 1942. C. BALIC, *Testimonia de assumptione B. Virginis Mariae ex omnibus saeculis*, 2 tomes, R 1948/50. ID., *De proclamato Assumptionis dogmate prae theologorum doctrinis et Ecclesiae vita*, Ant 26 (1951), 3-39. H. VOLK, *Das neue Marien-Dogma*, Mr 1951. J. DUHR, *La glorieuse Assomption de la Mère de Dieu*, P [2]1951. ID., *Le dogme de l'Assomption de Marie*, Mulhouse 1952. G. QUADRIO, *Il trattato « De assumptione B. Mariae Virginis » dello Pseudo-Agostino e il suo influsso nella teologia assunzionistica latina*, R 1951. J. FILOGRASSI, *Constitutio « Munificentissimus Deus »*, Greg 31 (1950), 483-525. A. MICHEL, *Définition de l'Assomption, L'Ami du clergé* (1951), 113-119. A. DENEFFE-H. WEISWEILER, *Gualteri Cancellarii et Bartholomaei de Bononia quaestiones ineditae de assumptione B. V. Mariae*, Mr [2]1952.

CHAPITRE III

La coopération de Marie à l'œuvre de la Rédemption

§ 7. LA MÉDIATION DE MARIE

Bien que le Christ soit l'unique Médiateur entre Dieu et les hommes (I Timothée, II, 5), car lui seul a réconcilié complètement les hommes avec Dieu par sa mort sur la croix, une médiation secondaire, subordonnée à la médiation du Christ, n'est pas exclue. Cfr S. Th., III, 26, 1 : « C'est au Christ qu'il appartient d'unir *parfaitement* (perfective) les hommes à Dieu. Aussi le Christ seul est-il le Médiateur parfait entre Dieu et les hommes, en tant que, par sa mort, il a réconcilié l'humanité avec Dieu... Mais cela n'empêche pas que puissent être nommés d'autres médiateurs (secundum quid) entre Dieu et les hommes, en tant qu'ils coopèrent *dispositive* ou *ministerialiter* à l'union des hommes avec Dieu. »

Dès le temps des Pères, Marie est appelée *Médiatrice* (μεσίτης, mediatrix). Une prière, attribuée à saint Éphrem, dit de Marie : « Après le Médiateur, la médiatrice du monde entier » (post Mediatorem mediatrix totius mundi; *Oratio* IV, *ad Deiparam*, 4[e] leçon de l'office de la fête). Le titre de *Mediatrix* est donné à Marie même dans des documents ecclésiastiques officiels, par exemple dans la bulle *Ineffabilis* de Pie IX (1854), dans les encycliques sur le Rosaire *Adjutricem* et *Fidentem* (D 1940a) de Léon XIII (1895 et 1896), dans l'encyclique *Ad diem illum* de saint Pie X (1904); il a trouvé également place dans la liturgie par l'institution de la fête *B. Mariae Virginis omnium gratiarum Mediatricis* (1921).

Marie est appelée Médiatrice de toutes les grâces dans un double sens :

1. *Marie a donné au monde le Sauveur, Source de toutes les grâces, et a ainsi transmis toutes les grâces.* Sententia certa.

2. *Depuis l'assomption de Marie dans le ciel, pas une grâce n'est communiquée aux hommes sans son intercession actuelle.* Sententia probabilis.

1. Marie, la Médiatrice de toutes les grâces par sa coopération à l'incarnation (mediatio in universali)

Marie a donné au monde le Rédempteur, sciemment et volontairement. Instruite par l'ange sur la personne et la mission de son Fils, elle a accepté librement la maternité divine. Luc, I, 38 : « Je suis la servante du Seigneur, qu'il m'advienne selon ta parole. » C'est de son acceptation que dépendaient l'incarnation du Fils de Dieu et la rédemption de l'humanité par la satisfaction vicaire du Christ. Marie était, à cet instant, la représentante de toute l'humanité. Cfr S. Th., III, 30, 1 : exspectabatur consensus Virginis loco totius humanae naturae.

Les Pères mettent l'obéissance et la foi de Marie manifestées lors de l'Annonciation en opposition à la désobéissance d'Ève. Marie est devenue, par son obéissance, la cause du salut, tandis qu'Ève, par sa désobéissance, est devenue cause de la mort. *Saint Irénée* enseigne : « De même qu'Ève, qui avait Adam pour mari, mais était encore vierge, a été désobéissante et par là est devenue cause de mort pour elle et pour toute la race humaine, de même Marie, qui avait un époux prédestiné et était cependant vierge, est devenue, par son obéissance, cause du salut pour elle et pour toute la race humaine (et sibi et universo generi humano causa facta est salutis; *Adv. haer.*, III, 22, 4; cfr V, 19, 1). *Saint Jérôme* dit de son côté : « C'est par une femme que le monde entier a été sauvé » (per mulierem totus mundus salvatus est; *Tract. de Ps.* 96) (cfr Tertullien, *De carne Christi*, XVII).

Coopération de Marie dans la Rédemption

Le titre, utilisé depuis le XIV[e] siècle, de *Corredemptrix* = Corédemptrice (cfr D 1978 a en note) ne doit pas être entendu au sens d'une égalité d'activité de Marie avec l'activité rédemptrice du Christ, l'unique Rédempteur de l'humanité (I Timothée, II, 5). Comme elle avait besoin elle-même de la Rédemption et qu'en fait elle a été rachetée par le Christ, elle ne pouvait pas mériter à l'humanité la grâce du salut, conformément à l'axiome : Principium meriti non cadit sub eodem merito. Sa coopération à la Rédemption objective est une coopération *indirecte*, éloignée, en tant qu'elle a mis toute sa vie volontairement au service du Sauveur et qu'elle a souffert et offert son sacrifice au pied de la croix. Comme le remarque Pie XII, dans l'encyclique *Mystici*

Corporis » (1943). « Elle a offert son Fils sur le Golgotha, en même temps que le sacrifice total de ses droits maternels et de son amour maternel, au Père éternel, comme une nouvelle Ève, pour tous les enfants d'Adam » (D 2291). « Comme nouvelle Ève », elle est, ainsi s'exprime le même pape dans la constitution apostolique *Munificentissimus Deus* (1950) « la vénérable *Associée* de notre Seuveur » (alma Redemptoris nostri *socia*, cfr *Genèse*, III, 12). Cfr D 3031 : generosa Divini Redemptoris socia.

Le Christ a *seul* offert sur la croix le sacrifice de réconciliation; Marie à son côté offrait avec lui son sacrifice en esprit. Marie n'a donc pas droit au titre de *prêtre* (sacerdos), que le Saint-Office lui a expressément refusé (1916, 1927). Le Christ, comme l'enseigne l'Église; « a vaincu *tout seul* (solus) l'ennemi du genre humain » (D 711); de même, il a seul acquis la grâce de la Rédemption pour toute l'humanité, y compris Marie. Les paroles de saint Luc (I, 38) : « Je suis la servante du Seigneur » n'indiquent qu'une coopération indirecte, éloignée, à la Rédemption objective. Saint Ambroise affirme expressément : « La Passion du Christ n'avait besoin d'aucun appui » (*De inst. virg.*, 7). C'est dans la grâce rédemptrice méritée par le Christ que Marie a satisfait, par son consentement spirituel, au sacrifice de son divin Fils et a mérité l'attribution de la grâce salvatrice du Christ pour les hommes. C'est de cette manière qu'elle a coopéré à la rédemption *subjective* de l'humanité.

Les termes employés par saint Pie X dans son encyclique *Ad diem illum* (1904) : Beata Virgo de congruo, ut aiunt, promeret nobis, quae Christus de condigno promeruit (D 1978 a) ne sont pas applicables, comme le montre le mot *promeret*, à la coopération de Marie à la Rédemption objective historiquement unique, mais à sa coopération présente médiatrice à la Rédemption subjective.

2. Marie, la Médiatrice de toutes les grâces par son intercession dans le ciel (mediatio in speciali)

Entrée dans la gloire céleste, Marie coopère à l'application de la grâce de la Rédemption aux hommes. Sa participation à la distribution de la grâce se réalise par son intercession maternelle, d'une puissance sans doute inférieure à la prière sacerdotale d'intercession du Christ, mais supérieure à la prière d'intercession de tous les autres saints.

D'après l'opinion de certains théologiens anciens et d'un grand nombre de modernes, l'intercession de Marie s'applique à *toutes* les grâces qui sont

départies aux hommes, si bien qu'aucune grâce ne leur est appliquée sans l'intervention de Marie. Cette doctrine ne signifie pas que nous devons implorer toutes les grâces par Marie, ni non plus que l'intercession de Marie est intérieurement nécessaire pour l'application de la grâce, mais que, par une disposition positive de Dieu, la grâce salvatrice du Christ n'est départie à personne sans l'intercession actuelle de Marie.

Les derniers papes se sont exprimés en faveur de cette doctrine. *Léon XIII* déclare, dans son encyclique sur le Rosaire *Octobri mense* (1891) : « De ce grand trésor de toutes les grâces que le Seigneur a apporté, rien ne nous est départi, d'après la volonté divine, que par Marie, et de même que personne ne peut s'approcher du Père sans passer par le Fils, de même personne ne peut s'approcher du Fils, sans passer par sa Mère » (D 1940 a). *Saint Pie X* appelle Marie « la Dispensatrice de tous les dons que Jésus nous a mérités par sa mort et son sang » (D 1978 a). *Benoît XV* déclare : « Toutes les grâces que l'Auteur de tout bien daigne répartir aux pauvres enfants d'Adam sont distribuées, en vertu d'une décision de sa divine Providence, par les mains de la Très Sainte Vierge » (A. A. S. 9, 1917, 266). Le même pape appelle Marie « la Médiatrice de toutes les grâces auprès de Dieu » (gratiarum omnium apud Deum sequestra; A.A.S. 11, 1919, 227). Pie XI, dans son encyclique *Ingravescentibus malis* (1937), donne son approbation au mot de saint Bernard : « C'est Dieu qui a voulu que nous ayons tout par Marie » (A.S.S., 29, 1937, 375. Pie XII s'exprime de même dans l'encyclique *Mediator Dei* (1947).

Des *témoignages scripturaires* formels font défaut. Les théologiens cherchent une base biblique dans la parole du Christ (Jean, XIX, 26-27) : « Femme, voici ton fils...... Voici ta mère. » Au sens littéral, ces paroles ne se rapportent qu'aux personnes interpellées par le Christ, Marie et Jean. L'interprétation mystique qui a prévalu, dès la fin du moyen âge (Denis le Chartreux), voit dans l'apôtre Jean, le représentant de toute l'humanité. En sa personne, Marie a été donnée pour Mère à tous les rachetés. En tant que Mère spirituelle de toute l'humanité rachetée, Marie communique, par sa puissante intercession, à ses enfants dans le besoin, toutes les grâces par lesquelles ils obtiendront le salut éternel.

L'idée de la maternité spirituelle de Marie appartient à la tradition chrétienne primitive, indépendamment de l'exégèse de Jean, XIX, 26-27. D'après *Origène*, le chrétien parfait a Marie pour mère : « Tout parfait ne vit plus (lui-même), c'est le Christ qui vit en lui et parce que le Christ vit en lui, il est dit à Marie par-dessus lui : Voici ton Fils, le Christ » (*Com. in Joan.*, I,

4, 23). *Saint Épiphane* déduit la maternité spirituelle de Marie du parallèle Ève-Marie : « Celle-ci (Marie) est celle qui a été préfigurée par Ève, qui a reçu, en image, la dénomination de « mère des vivants »...

A considérer les choses purement de l'extérieur, la race humaine tout entière a son origine dans la personne d'Ève. Mais en réalité c'est par Marie que la vie du monde est née. C'est ainsi que Marie devait enfanter le Vivant et devenir la Mère des vivants » (*Haer.*, LXXVIII, 18). *Saint Augustin* fonde la maternité spirituelle de Marie sur l'unité mystique des fidèles avec le Christ. (cfr *De sancta virginitate*, VI, 6).

Des témoignages patristiques formels en faveur de la médiation et de l'intercession générales de Marie se rencontrent, d'abord en petit nombre, dès le VIIIe siècle; ils deviennent plus nombreux avec le moyen âge. *Saint Germain de Constantinople* († 733) déclare : Personne n'obtient le salut sinon par toi, ô Très Sainte... Personne ne reçoit une grâce sinon par toi, ô très Pure » (*Or.* IX; 5e leçon de l'office de la fête). *Saint Bernard* († 1153) dit de Marie : « Dieu a voulu que nous ne possédions rien qui ne soit passé par les mains de Marie » (*In Vig. Nativ. Domini sermo* 3, 10). *Le Pseudo-Albert le Grand* appelle Marie « la Distributrice universelle de tous les biens » (omnium bonitatum universaliter distributiva; *Super Missus est* q. 29). Dans la suite ont pris parti pour la croyance à la Médiation universelle de Marie saint Pierre Canisius, Suarez, saint Alphonse de Liguori, Scheeben et de nombreux théologiens actuels.

Spéculativement la Médiation universelle de Marie est fondée sur sa coopération à l'Incarnation et à la Rédemption et sur ses rapports avec l'Église :

a) Dès lors que Marie nous a donné la Source de toutes les grâces, il faut s'attendre à ce qu'elle aussi coopère à la répartition de toutes les grâces.

b) Dès lors que Marie est devenue la Mère spirituelle de tous les rachetés, il convient qu'elle veille à la vie surnaturelle de ses enfants par sa constante et maternelle intercession.

c) Dès lors que Marie est la « figure de l'Église » (S. Ambroise, *Expos. ev. sec. Luc.*, II, 7) et que toute grâce rédemptrice est transmise par l'Église, il faut admettre que Marie, par son intercession céleste, est Médiatrice universelle de la grâce.

Définibilité

La médiation universelle de Marie, par sa coopération à l'Incarnation, est si sûrement attestée dans les sources de la foi que rien ne s'oppose à une définition dogmatique. La médiation universelle, par son intercession dans le ciel, est un peu moins attestée, mais reste organiquement en liaison avec la maternité spirituelle de Marie déduite de l'enseignement scripturaire et avec sa participation intime à l'œuvre de son divin Fils, si bien qu'une définition ne semble pas impossible.

BIBLIOGRAPHIE : Chr. PESCH, *Die selige Jungfrau Maria, die Vermittlerin aller Gnaden*, Fr 1923. J. BITTREMIEUX, *De mediatione universali B. M. Virginis quoad gratias*, Bru 1926. A. DENEFFE, *Maria, die Mittlerin aller Gnaden*, In 1933. W. GOOSSENS, *De cooperatione immediata Matris Redemptoris ad redemptionem objectivam*, P 1939. H. SEILER, *Corredemptrix*, R 1939. G. SMITH-B. ERASMI, *Die Stellung Mariens im Erlösungswerk Christi*, Pa 1947. J. DILLERSBERGER, *Das neue Wort über Maria. Die Stellung Marias in der Heilsordnung nach « Mystici Corporis » Pius XII*, S 1947. J. B. CAROL, *Doctrina de B. Virginis co-redemptione ab ortu usque ad prolapsum aetatis scholasticorum*, M Fr 41 (1941), 248-266. L. DI FONZO, *Doctrina S. Bonaventurae de universali mediatione B. V. Mariae*, R 1938. M. M. DESMARAIS, *Saint Albert le Grand, Docteur de la médiation mariale*, P 1935. J. BERGMANN, *Die Stellung der seligen Jungfrau im Werke der Erlösung nach dem hl. Kirchenlehrer Albertus Magnus*, Fr 1936. B. H. MERKELBACH, *Quid senserit S. Thomas de mediatione B. M. Virginis Xenia Thomistica* II, R 1925, 505-530. E. HUGON, *S. Thomae doctrina de B. M. V. Mediatrice omnium gratiarum, ibidem*, 531-540. J. B. CAROL, *De corredemptione B. Virginis Mariae disquisitio positiva*, V 1950. C. DILLENSCHNEIDER, *Le mystère de la corédemption mariale;* P 1951. R. LAURENTIN, *Le titre de Corédemptrice, Étude historique*, R-P 1951. ID., *Marie, l'Église et le sacerdoce*, 2 tomes, P 1952/53. F.-M. BRAUN, *La mère des fidèles*, P 1952.

§ 8. LE CULTE DE MARIE

La Mère de Dieu, Marie, a droit au culte d'hyperdulie. Sententia certa.

1. Base théologique

Étant données sa dignité de Mère de Dieu et la plénitude de grâce qui en résulte, Marie a droit à un culte spécial, essentiellement inférieur au culte de latrie (= adoration), qui appartient à Dieu seul, mais supérieur au culte de dulie (= vénération) qui appartient aux anges et aux autres saints. Ce culte spécial est appelé culte d'hyperdulie.

La sainte Écriture offre les bases du culte rendu plus tard à Marie dans la salutation respectueuse de l'ange (Luc, I, 28) : « Salut, Pleine de grâce, le Seigneur est avec toi », dans la louange de sainte Élisabeth remplie de l'Esprit-Saint (Luc, I, 42) : « Tu es bénie entre les femmes et le fruit de tes entrailles est béni », dans les paroles prophétiques de Marie elle-même : (Luc, I, 48) : « Désormais toutes les générations me diront bienheureuse », dans la bénédiction de la femme du peuple (Luc, XI, 27) : « Heureux les flancs qui t'ont porté et les seins qui t'ont allaité. »

2. Évolution historique

Au cours des trois premiers siècles, le culte de Marie est très étroitement uni au culte du Christ. Dès le IVe siècle, on trouve des formes d'un culte indépendant marial. Les Hymnes de *saint Éphrem* († 373) sur la naissance du Sauveur sont presque autant de chants d'éloge à sa virginale Mère. *Saint Grégoire de Nazianze* († vers 390) atteste le culte de Marie, en disant de la vierge chrétienne Justine qu'elle avait, à l'occasion de la menace contre sa virginité, « supplié la Vierge Marie de venir en aide à la vierge menacée » (*Or.* XXIV, 11). *Saint Épiphane* († 403) enseigne, conte la secte des Collyridiens, qui rendaient à Marie un culte idolâtrique : « Marie doit être honorée. Mais le Père, le Fils et le Saint-Esprit, doivent être adorés; personne ne doit adorer Marie » (*Haer.*, LXXIX, 7). *Saint Ambroise* et *saint Jérôme* présentent Marie comme modèle de la virginité et invitent à l'imiter (S. Ambroise, *De virginibus*, II, 6, 6-17; S. Jérôme, *Ep.* 22, 38; 107, 7).

Le culte de Marie prit un grand essor à la suite de la reconnaissance de sa dignité de Mère de Dieu, défendue par saint Cyrille d'Alexandrie, au concile d'Éphèse (431). Par la suite, de nombreux sermons et hymnes glorifient Marie; en son honneur des églises sont bâties et des fêtes instituées. A côté de la Purification de Marie (Hypapante = rencontre) et de l'Annonciation de Marie, qui primitivement étaient des fêtes de Notre-Seigneur, prirent naissance, dès le temps des Pères, les fêtes du Transfert de Marie (Assomption) et de la Nativité. C'est au moyen âge que le culte de Marie atteignit son plus grand développement.

Luther, par crainte de voir rendre à une créature des honneurs divins et porter préjudice à l'unique médiation du Christ, a fortement critiqué diverses formes du culte marial, mais il garda la croyance traditionnelle à la maternité divine, à la virginité perpétuelle de Marie, à son immaculée conception et à son intercession; il montra en Marie un modèle d'humilité et de foi et recommanda d'implorer son intercession (Explication du *Magnificat* 1521). *Zwingle* aussi garda la foi mariale de l'Église et le culte de Marie, cependant il se refusa à l'invoquer. La plupart des anciens théologiens luthériens adoptent le même point de vue, tout en mettant souvent en équivalence l'invocation de Marie et l'adoration. *Calvin*, par contre, fut un adversaire décidé du culte de Marie qu'il condamnait comme une idolâtrie. Au sein du luthéranisme, les trois fêtes mariales basées sur la sainte Écriture, l'Annonciation, la Purification et la Visitation furent célébrées comme fêtes du Christ jusqu'au siècle du philosophisme, tandis que les fêtes de l'Assomption et de la Nativité, après avoir été célébrées un certain temps, comme l'avait désiré Luther, furent supprimées au XVIe siècle. Sous l'influence du rationalisme, le culte marial déclina et se réduisit à la vénération purement humaine d'un noble modèle moral. Où la foi en l'Incarnation est encore vivante dans le protestantisme, le culte de la Mère de Dieu n'est pas éteint jusqu'à présent.

BIBLIOGRAPHIE : E. CAMPANA, *Maria nel culto cattolico*, 2 tomes, Tu 1933. St. BEISSEL, *Geschichte der Verehrung Marias in Deutschland bis zum Ende des Mittelalters*, Fr 1909. ID., *Geschichte der Verehrung Marias im 16 und 17 Jh.*, Fr 1910. Fr. J. DÖLGER, *Die eigenartige Marienverehrung der Philomarianiten oder Kollyridianer in Arabien*, AC 1 (1929), 107-142. O. BARDENHEWER, *Marienpredigten aus der Väterzeit*, Mu 1934. W. STRASSER, *Kirche und Marienverehrung*, In 1924. R. SCHIMMELPFENNIG, *Die Geschichte der Marienverehrung im deutschen Protestantismus*, Pa 1953.

LIVRE IV

Dieu Sanctificateur : la Grâce, l'Église, les Sacrements

PREMIÈRE PARTIE

LA GRACE

BIBLIOGRAPHIE : C. Boyer, *Tractatus de gratia divina*, R 1938. M. Daffara, *De gratia Christi*, R 1950. H. Lange, *De gratia*, Fr 1929. Id., *Im Reich der Gnade*, Ra 1934. B. Bartmann, *Des Christen Gnadenleben*, Pa [3]1922. H. Rondet, *Gratia Christi. Essai d'histoire du dogme et de la théologie dogmatique*, P 1948. E. Neveut, *Les multiples grâces de Dieu*, Aurillac 1940. E. Scholl, *Die Lehre des hl. Basilius von der Gnade*, Fr 1881. F. K. Hümmer, *Des hl. Gregor von Nazianz Lehre von der Gnade*, Ke 1890. J. B. Aufhauser, *Die Heilslehre des hl. Gregor von Nyssa*, Mu 1910. E. Weigl, *Die Heilslehre des hl. Cyrill von Alexandrien*, M 1905. J. Mausbach, *Die Ethik des hl. Augustinus*, 2 tomes, Fr [2]1929. N. Merlin, *Saint Augustin et les dogmes du péché originel et de la grâce*, P 1931. A. Hoch, *Die Lehre des Johannes Cassianus von Natur und Gnade*, Fr 1895. J. Laugier, *Saint Jean Cassien et sa doctrine sur la grâce*, Ly 1908. Fr. Di Sciascio, *Fulgenzio di Ruspe e i massimi problemi della grazia*, R 1941. H. Köster, *Die Heilslehre des Hugo von St. Viktor*, Emsdetten, 1940. J. Schupp, *Die Gnadenlehre des Petrus Lombardus*, Fr 1932. K. Heim, *Das Wesen der Gnade und ihr Verhältnis zu den natürlichen Funktionen des Menschen bei Alexander Halesius*, L 1907. H. Doms, *Die Gnadenlehre des sel. Albertus Magnus*, Br 1929. M. Glossner, *Die Lehre des hl. Thomas vom Wesen der Gnade*, Ma 1871. J. Auer, *Die Entwicklung des Gnadenlehre in der Hochscholastik. I Das Wesen der Gnade*, Fr 1942. *II Das Wirken der Gnade*, Fr 1951. P. Minger, *Die Gnadenlehre des Duns Scotus auf ihren angeblichen Pelagianismus geprüft*, Mr 1906. Z. Alszeghby, *La teologia dell'ordine soprannaturale nella scolastica antica*, Greg 31 (1950), 414-450 (bibliographie détaillée). F. Stegmüller, *Francisco de Vitoria y la doctrina de la gracia en la escuela salmantina*, Barcelone 1934. Id., *Zur Gnadenlehre des jungen Suarez*, Fr 1933. Id., *Zur Gnadenlehre des spanischen Konzilstheologen Domingo de Soto*, dans : *Das Weltkonzil von Trient*, Fr 1951, I, 169-230. A. Winkelhofer, *Die Gnadenlehre in der Mystik des hl. Johannes vom Kreuz*, Fr 1936. A. Fleischmann, *Die Gnadenlehre des Wilhelm Estius und ihre Stellung zum Bajanismus*, Kallmünz 1940. H. Lais, *Die Gnadenlehre des hl. Thomas in der Summa contra Gentiles und der Kommentar des Franziskus Sylvestris von Ferrara*, Mu 1951. A. M. Landgraf, *Dogmengeschichte der Frühscholastik*. I : *Die Gnadenlehre*, Ra 1952.

INTRODUCTION

La grâce en général

§ 1. LA RÉDEMPTION SUBJECTIVE EN GÉNÉRAL

L'Homme-Dieu, Jésus-Christ, a par sa satisfaction vicaire et ses mérites rédempteurs réalisé principiellement et objectivement la réconciliation de l'humanité avec Dieu. La rédemption objective doit être saisie et assimilée

par chaque homme dans la rédemption subjective. On appelle justification (δικαίωσις, justificatio) ou sanctification (ἁγιασμός, sanctificatio) l'acte d'application du fruit de la Rédemption à l'homme pris en particulier. Le fruit lui-même de la Rédemption est appelé la grâce du Christ.

Le principe de la rédemption subjective est le sainte Trinité. Comme œuvre de l'amour divin, la communication de la grâce est attribuée au Saint-Esprit, l'amour divin personnifié, bien qu'elle soit réalisée par les trois personnes ensemble. Mais la rédemption subjective n'est pas seulement l'œuvre de Dieu, elle demande, conformément à la particularité de la nature humaine douée de raison et de liberté, la libre coopération de l'homme (D 799). Dans la collaboration intime et l'intervention réciproque de la puissance divine et de la liberté humaine se trouve le mystère insondable de la doctrine de la grâce. Toutes les controverses et hérésies relatives à la grâce ont là leur point de départ.

Sur la voie de la rédemption subjective Dieu appuie l'homme non seulement à l'aide d'un principe interne, la force de la grâce, mais aussi à l'aide d'un principe externe, l'action de l'Église dans l'enseignement, la direction et la dispensation de la grâce du Christ dans les sacrements. Le but de la rédemption subjective est la perfection éternelle dans la vision béatifique.

§ 2. LA NOTION DE LA GRACE

1. Dans la langue de la Sainte Écriture

Sous le terme de grâce (χάρις, gratia) on entend dans la sainte Écriture :

a) au sens *subjectif*, l'idée de condescendance, de bienveillance, d'une personne supérieure envers un inférieur, en particulier de Dieu à l'égard de l'homme (gratia = benevolentia) (cfr *Genèse*, XXX, 27; Luc, I, 30).

b) au sens *objectif*, le don gratuit (gratia = beneficium ou donum gratis datum) issu de l'idée de bienveillance. Le don comme tel est l'élément matériel, l'absence de tout droit ou la gratuité l'élément formel (cfr *Romains*, XI, 6).

c) l'amabilité, le charme (cfr *Ps.* 44, 3; *Proverbed*, XXXI, 30).

d) le remerciement pour des bienfaits reçus (cfr Luc, XVII, 9; *I Cor.*, X, 30).

2. Dans la langue théologique

La langue théologique prend le mot « grâce » au sens objectif et entend par là un don gratuit, de la part de Dieu, et immérité, de la part de l'homme. En ce sens plus large on peut aussi parler d'une grâce *naturelle* (par exemple la création, les dons de l'ordre naturel comme la santé du corps et de l'esprit).

Au sens strict et proprement dit, on entend par grâce un don *surnaturel* que Dieu accorde à une créature raisonnable, par pure bienveillance, en vue de son salut éternel : donum supernaturale gratis a Deo creaturae rationali concessum in ordine ad vitam aeternam. A ce sens appartiennent avant tout

les *dona supernaturalia quoad substantiam* qui, dans leur essence, dépassent l'être, les forces et les droits de la nature créée (la grâce sanctifiante, les vertus infuses, les dons du Saint-Esprit, la grâce actuelle, la vision béatifique), ensuite les *dona supernaturalia quoad modum* qui surpassent, dans la nature et le mode de leur production, la puissance naturelle de la créature intéressée (guérison miraculeuse, don des langues, don de prophétie) et les *dona praeternaturalia*, qui perfectionnent la nature humaine à l'intérieur de son ordre propre (exemption de la concupiscence, de la souffrance et de la mort).

3. Causes de la grâce

La cause *efficiente principale* de la grâce est la sainte Trinité, la cause *efficiente instrumentale*, ce sont l'humanité du Christ et les sacrements, la cause *méritoire* de la grâce dispensée à l'humanité déchue est l'Homme-Dieu Jésus-Christ en raison de son activité rédemptrice, la cause *finale primaire* est la gloire de Dieu, la cause *finale secondaire* le salut éternel de l'homme.

BIBLIOGRAPHIE : J. WOBBE, *Der Charis-Gedanke bei Paulus*, Mr 1932. J. AUER, *Um den Begriff der Gnade*, ZkTh 70 (1948), 341-368.

§ 3. DIVISIONS DE LA GRACE

1. La grâce incréée — la grâce créée

La grâce incréée est Dieu lui-même, en tant qu'il a, dans son amour et de toute éternité, prédestiné ses dons gratuits, en tant qu'il s'est communiqué *(grâce d'union)*, dans l'Incarnation, à l'humanité du Christ, en tant qu'il habite dans les âmes des justes et en tant qu'il se donne en possession et jouissance aux saints dans la vision béatifique. L'acte de l'union hypostatique, de l'habitation dans les âmes et de la vision béatifique est une grâce créée, car il a un commencement dans le temps; mais le don qui est conféré dans ces actes à une créature est cependant incréé. La grâce créée est un don surnaturel distinct de Dieu ou un acte de Dieu.

2. La grâce de Dieu (du Créateur, de l'état primitif) — la grâce du Christ (du Rédempteur, du Sauveur, de la nature déchue)

La grâce de Dieu ou du Créateur est la grâce que Dieu, uniquement par amour, a conférée sans tenir compte des mérites du Christ aux anges et à nos premiers parents au paradis terrestre, qui, par suite de leur impeccance, étaient seulement *négativement* indignes (non digni) de la réception de la grâce. — La grâce du Christ ou du Rédempteur est la grâce que Dieu a conférée et confère en vue des mérites rédempteurs du Christ, par amour et miséricorde, aux hommes déchus qui, par suite du péché, sont *positivement* indignes

(indigni) de recevoir la grâce. La grâce de Dieu et la grâce du Christ élèvent celui qui les reçoit à l'ordre surnaturel (gratia *elevans*); mais la grâce du Christ a de plus la tâche de guérir les blessures infligées par le péché (gratia *elevans et sanans* ou medicinalis).

Partant de la prédestination absolue de l'Incarnation du Fils de Dieu, les *scotistes* considèrent aussi la grâce des anges et de nos premiers parents dans le paradis terrestre comme une grâce du Christ, non pas en tant que Rédempteur (gratia Christi tanquam redemptoris), mais en tant que Tête de toute la création (gratia Christi tanquam capitis omnis creaturae) (cfr Livre III, § 2).

3. La grâce externe — la grâce interne

La grâce externe est un bienfait de Dieu pour le salut des hommes qui se trouve en dehors de l'homme et agit *moralement* sur lui, par exemple la révélation, l'enseignement et l'exemple du Christ, la prédication, la liturgie, les sacrements, les exemples des vertus des saints — La grâce interne saisit l'âme et ses facultés et agit *physiquement* sur elle, par exemple la grâce sanctifiante, les vertus infuses, la grâce actuelle. La grâce externe est subordonnée à la grâce interne, son but (cfr *I Cor.*, III, 6).

4. La grâce de ministère (gratia gratis data — la grâce de sanctification (gratia gratum faciens)

Bien que toute grâce soit un don libre de la bonté divine, on entend par *gratia gratis data*, d'après Matthieu, X, 8 (gratis accepistis, gratis date) au sens strict la grâce qui est conférée à certaines personnes en vue du salut d'autres personnes. A ce genre de grâces appartiennent les grâces extraordinaires (les charismes, par exemple la prophétie, le don des miracles, le don des langues; cfr *I Cor.*, XII, 8 sqq) et les pouvoirs ordinaires de consécration et de juridiction. — La grâce de sanctification ou *gratia gratum faciens* est destinée à tous les hommes et est conférée en vue du salut personnel. Elle rend celui qui la reçoit agréable à Dieu (gratum), en le sanctifiant formellement (grâce sanctifiante), ou en le préparant à la sanctification (grâce actuelle). La *gratia gratum faciens* est le but de la *gratia gratis data* et c'est pourquoi elle lui est supérieure et elle est plus précieuse (cfr *I Cor.*, XII, 31 sqq).

5. La grâce habituelle (sanctifiante) — la grâce actuelle

La *gratia gratum faciens*, ou grâce sanctifiante, embrasse la grâce habituelle et la grâce actuelle. La grâce habituelle est un état d'âme surnaturel permanent qui rend l'homme intérieurement saint, juste et agréable à Dieu (grâce sanctifiante ou justifiante) — la grâce actuelle, ou grâce assistante, ou grâce opérante, est une action divine surnaturelle passagère sur les forces de l'âme pour accomplir un acte salutaire qui vise à l'obtention de la grâce sanctifiante ou à sa conservation et à son augmentation.

6. La grâce actuelle est divisée

a) d'après les puissances de l'âme saisies par elle en *grâce d'intelligence* et en *grâce de volonté* ou en *grâce d'illumination* (gratia illuminationis) et en *grâce de force* (gratia inspirationis).

b) d'après ses rapports avec l'action de la volonté libre, en grâce *prévenant* la libre décision de la volonté (grâce prévenante, antécédente, excitante, appelante, opérante) et en grâce *soutenant* et *accompagnant* l'action de la volonté libre (grâce subséquente, adjuvante, concomitante, coopérante).

c) d'après son effet en grâce *suffisante* et en grâce *efficace*. La première donne la capacité de faire des actes de salut, la seconde produit réellement l'acte salutaire.

§ 4. LES PRINCIPALES HÉRÉSIES RELATIVES A LA GRACE

1. Le pélagianisme

Le fondateur du pélagianisme est le moine *Pélage* aux mœurs austères, sans doute originaire d'Irlande, qui composa un commentaire sur saint Paul et des écrits ascétiques († après 418). Les principaux défenseurs de cette hérésie furent le prêtre *Célestius* et *Julien*, évêque d'*Eclanum*. Le plus éminent défenseur de la doctrine de l'Église fut *saint Augustin*, le *Doctor gratiae*, qui consacra les vingt dernières années de sa vie à combattre le pélagianisme. Cfr *De natura et gratia*, LXII, 73 : pro gratia Christi clamo, sine qua nemo justificatur. A ses côtés luttèrent pour le dogme catholique *saint Jérôme*, le prêtre *Orose* et le laïque *Marius Mercator*. Cette erreur fut scientifiquement réfutée par saint Augustin et condamnée par l'Église, en de nombreux synodes particuliers (Carthage, 401, 416, 418. Milève, 416), et finalement au 3[e] concile général à Éphèse (431) (cfr D 101-108, 126-127).

Le pélagianisme nie l'élévation de l'homme à l'état surnaturel et le péché originel. Le péché d'Adam n'avait, pour sa postérité, que l'importance d'un mauvais exemple. L'acte rédempteur du Christ consiste avant tout dans son enseignement et ses vertus. Le pélagianisme considère comme grâce le pouvoir de l'homme, fondé sur la volonté libre, de vivre sans péché et saintement et de mériter ainsi le bonheur éternel (gratia possibilitatis = liberum arbitrium). L'effort naturel moral est facilité par des grâces externes, la Loi mosaïque, l'Évangile et l'exemple vertueux du Christ (adjutorium possibilitatis). L'homme obtient le pardon de ses péchés en détournant, par ses propres forces, sa volonté du péché. Le pélagianisme est un pur naturalisme; il a subi l'influence de l'éthique stoïcienne.

2. Le semi-pélagianisme

Le semi-pélagianisme est né de la réaction contre la doctrine augustinienne de la grâce. Il fut principalement soutenu dans les cloîtres du sud de la Gaule,

surtout à Marseille et à Lérins (*S. Jean Cassien*, *S. Vincent de Lérins*, *Fauste*, évêque *de Riez*); il fut combattu par *saint Augustin*, *saint Prosper d'Aquitaine* et *saint Fulgence*, évêque de *Ruspe*; il fut condamné au 2e synode d'Orange en 529, sous la présidence de *saint Césaire*, archevêque d'*Arles*. Les décisions de ce synode furent approuvées par le pape Boniface II. (cfr D 174 sqq, 200 af.)

Le semi-pélagianisme reconnaît l'élévation surnaturelle de l'homme, le péché originel et la nécessité de la grâce surnaturelle interne pour préparer à la justification et au gain du salut, mais il restreint la nécessité de la grâce et sa gratuité. Dans leurs efforts pour mettre en relief la volonté libre et la coopération personnelle de l'homme dans l'affaire du salut, les fondateurs de l'hérésie en vinrent aux considérations suivantes : *a*) le premier désir du salut (initium fidei, pius credulitatis affectus, pia studia) part des forces naturelles de l'homme; *b*) l'homme n'a pas besoin d'une aide surnaturelle pour persévérer jusqu'au bout dans le bien; *c*) l'homme peut mériter la première grâce de congruo par un effort naturel.

3. Les réformateurs

Tandis que Pélage niait l'état surnaturel de l'homme, *Luther*, qui en appelait à saint Augustin, en faisait une partie essentielle de la nature humaine. La perte de l'état surnaturel avait complètement corrompu la nature humaine, en lui enlevant des éléments essentiels; en outre, la concupiscence, qui, d'après Luther, constitue l'essence du péché originel, habite depuis de façon permanente dans l'homme. La nature de l'homme déchu est incapable, par ses propres forces, de connaître les vérités religieuses et de faire des actes moralement bons; la volonté de l'homme n'est plus libre et ne peut que commettre le péché. La grâce n'est pas à même de guérir cette nature humaine totalement corrompue ni de la renouveler et de la sanctifier intérieurement. La justification ne fait que mettre un voile sur l'état de péché. La volonté a une attitude purement passive en face de la grâce; la grâce agit seule (cfr Luther, *In Genesim*, c. 19).

Le *rationalisme* du XVIIe et du XVIIIe siècle réagit contre la doctrine de la corruption totale de la nature humaine et, par une confiance illimitée dans les capacités de l'intelligence naturelle et les forces de la volonté humaine, il rejeta la révélation et la grâce.

4. Baius, Jansénius, Quesnel

a) *Michel Baius* († 1589) nia, comme Luther, en se référant à saint Augustin, la surnaturalité des dons de l'état primitif de l'humanité et les considéra comme une chose due à la perfection de la nature humaine. Comme Luther, il transporta l'essence du péché originel dans la concupiscence habituelle. La volonté a perdu intérieurement sa liberté. Tous les actes de l'homme découlent ou bien de la concupiscence (cupiditas) ou bien de la charité (caritas) infusée par Dieu. Les premiers sont moralement mauvais, les seconds moralement bons. — Saint Pie V condamna, en 1567, 79 propositions extraites des œuvres de Baius (D 1001-1080).

b) L'erreur de *Jansénius* († 1638) est la conséquence logique du baianisme. D'après Jansénius, la volonté humaine, par suite du péché originel, n'est plus libre et est incapable de tout bien. Tous les actes de l'homme découlent ou bien du plaisir terrestre, qui prend sa source dans la concupiscence (delectatio terrena sive carnalis), ou bien du plaisir céleste, qui est produit par la grâce (delectatio caelestis). Tous les deux exercent une contrainte sur la volonté humaine qui, en raison de sa privation de liberté, suit toujours la poussée du plaisir le plus fort (delectatio victrix). Suivant que le plaisir terrestre ou le plaisir céleste l'emporte, l'acte humain est peccamineux ou moralement bon. Si la *delectatio caelestis* est victorieuse, elle est appelée *gratia efficax*, ou *irresistibilis*, autrement elle est une *gratia parva* ou *sufficiens*. — Le pape Innocent X condamna, en 1653, cinq propositions extraites du gros ouvrage de Jansénius, l'*Augustinus* (D 1092-1096).

c) *Paschase Quesnel* († 1719) popularisa les idées de Baïus et de Jansénius et insista en particulier sur l'irrésistibilité de la grâce du Christ. — Clément XI condamna en 1713, dans sa bulle *Unigenitus*, 101 propositions tirées des œuvres de Quesnel (D 1351-1451).

5. Le rationalisme moderne

Le rationalisme moderne nie tout surnaturel, ainsi que le péché originel; il s'apparente donc au pélagianisme.

BIBLIOGRAPHIE : F. Wörter, *Der Pelagianismus nach seinem Ursprung und seiner Lehre*, Fr 21874. A. Bruckner, *Quellen zur Geschichte des Pelagianischen Streites*, T 1906. J. J. Dempsey, *Pelagius's Commentary on Saint Paul. A theological study*, R 1937. F. Wörter, *Beiträge zur Dogmengeschichte des Semipelagianismus*, Pa 1898. Id., *Zur Dogmengeschichte des Semipelagianismus*, Mr 1899. A. Hoch, J. Laugier (cfr p. 313). F. X. Jansen, *Baius et le Baianisme*, Lou 1927. J. Paquier, *Le Jansénisme. Étude doctrinale*, P 1909.

PREMIÈRE SECTION

La grâce actuelle

CHAPITRE PREMIER

La nature de la grâce actuelle

§ 5. LA GRACE DE LUMIÈRE ET DE FORCE

1. Notion

La grâce actuelle est une action de Dieu surnaturelle et passagère sur les forces de l'âme humaine, dans le but de pousser l'homme à faire un acte de salut. En tant que secours *passager*, la grâce actuelle se distingue de la grâce habituelle et des vertus infuses, qui s'attachent à l'âme comme des qualités durables. Par sa *supernaturalité* et sa subordination à des *actes du salut*, c'est-à-dire à des actions en relation intime avec la fin dernière surnaturelle, la grâce actuelle se distingue de la coopération divine aux activités naturelles des créatures (concursus Dei naturalis). L'expression *gratia actualis* apparaît dans la basse scolastique (Capreolus) et devint en usage seulement après le concile de Trente, qui ne l'utilise pas encore.

2. Détermination plus précise de la grâce actuelle

a) Doctrine de l'Église

La grâce actuelle illumine l'intelligence et fortifie la volonté intérieurement et directement. Sententia certa.

Le 2e concile d'Orange (529) a déclaré hérétique la proposition suivante : l'homme pourrait par la force de la nature, sans illumination ni inspiration du Saint-Esprit, penser ou choisir comme il faut quelque chose de bien relatif au salut éternel et adhérer à la prédication de l'Évangile (D 180) (cfr D 1791, 104, 797). Il en résulte donc cet enseignement de l'Église que l'homme, pour poser des actes salutaires, a besoin d'une force qui dépasse sa puissance naturelle, donc d'une force surnaturelle. L'assistance surnaturelle de Dieu dans l'activité salutaire s'étend aux deux puissances de l'âme, la faculté de

connaissance et la force de volonté; elle consiste dans l'illumination directe interne de l'intelligence et dans le renforcement direct interne de la volonté.

Il faut distinguer de l'illumination directe interne de l'intelligence et du renforcement de la volonté l'illumination *médiate* de l'intelligence, qui se réalise naturellement par des moyens extérieurs (gratiae externae), par exemple la révélation, la prédication, la lecture, et le renforcement *médiat* de la volonté qui résulte naturellement de l'illumination de l'intelligence. Un acte salutaire ne peut avoir lieu que si les puissances de l'âme sont saisies directement, intérieurement (physiquement) par la grâce.

b) Preuve d'Écriture et de Tradition

La réalité et la nécessité d'une *illumination* divine, directe, interne de l'intelligence, pour accomplir des actes salutaires, sont attestées par les passages suivants : *II Cor.*, III, 5 : « Ce n'est pas de nous-mêmes que nous avons qualité pour revendiquer quoi que ce soit comme venant de nous, mais c'est Dieu qui nous a donné qualité. » Saint Paul enseigne ainsi que, par nature, nous sommes incapables de penser à quelque chose qui soit en rapport interne avec notre salut éternel. Nous en recevons la faculté de Dieu, qui illumine notre intelligence et nous rend ainsi capables de pensées surnaturelles. *I Cor.*, III, 6-7 : « J'ai planté, Apollos a arrosé, mais c'est Dieu qui a donné la croissance. Or celui qui plante n'est rien, ni non plus celui qui arrose, seul compte celui qui donne la croissance. » Sous cette image, l'apôtre exprime l'idée que la prédication apostolique reste infructueuse, si ne vient pas s'ajouter à l'illumination extérieure assurée par le prédicateur l'illumination interne qui vient directement de Dieu (cfr *Éphésiens*, I, 17; *Actes*, XVI, 14; I Jean, II, 27).

Le *renforcement* interne de la volonté est attesté par *Philippiens*, II, 13 : « C'est Dieu qui produit en vous le vouloir et le faire. » Jean, VI, 44 : « Nul ne peut venir à moi (c'est-à-dire croire en moi), si le Père qui m'a envoyé, ne l'attire. »

Chez les Pères, *saint Augustin*, au cours de sa lutte contre les pélagiens, met spécialement en relief la nécessité de la grâce interne d'intelligence et de la grâce interne de volonté (cfr *In ep. I Joan. tr.* 3, 13; *De gratia Christi*, XXVI, 27).

c) Raison interne

L'illumination directe interne de l'intelligence et le renforcement de la volonté sont exigés par la connexion intime entre la fin dernière surnaturelle et les actes du salut. Les moyens doivent être de même ordre que le but. Le but est entitativement surnaturel, en conséquence les moyens, les actes salutaires qui proviennent de la faculté de connaissance et de la force de volonté doivent être aussi entitativement surnaturels.

BIBLIOGRAPHIE : F. HÜNERMANN, *Wesen und Notwendigkeit der aktuellen Gnade nach dem Konzil von Trient*, Pa 1926. A. LANDGRAF, *Die Erkenntnis der helfenden Gnade in der Frühscholastik*, ZkTh 55 (12-31), 177-238, 403-437, 562-591.

§ 6. LA GRACE PRÉVENANTE ET LA GRACE SUBSÉQUENTE

1. La grâce prévenante

Il existe une action surnaturelle de Dieu sur les forces de l'âme qui précède la décision libre de la volonté. De fide.

En ce cas, Dieu agit seul « en nous sans nous » (in nobis sine nobis, sc. libere cooperantibus) et produit un des actes spontanés, non délibérés, de connaissance et de volonté (actus indeliberati). Cette grâce est appelée gratia praeveniens, antecedens, excitans, vocans, operans.

La doctrine de l'Église sur l'existence de la grâce prévenante et sur sa nécessité pour obtenir la justification a été définie au concile de Trente. D 797 : « Chez les adultes, le commencement de la justification doit partir de la grâce *prévenante* divine obtenue par le Christ Jésus (a Dei per Christum Jesum *praeveniente* gratia) » (cfr D 813). La sainte Écriture fait allusion à l'action de la grâce prévenante dans les images de l'ami qui frappe à la porte (*Apocalypse*, III, 20) de celui qui est attiré par le Père (Jean, VI, 44) et de l'appel de Dieu (Jérémie, XVII, 23; *Ps.* 94, 8).

2. La grâce subséquente

Il existe une action divine surnaturelle sur les forces de l'âme qui coïncide temporellement avec l'action de la volonté libre de l'homme. De fide.

En ce cas, Dieu et l'homme agissent en même temps. Dieu agit « en nous avec nous » (in nobis nobiscum; cfr D 182), si bien que l'acte salutaire surnaturel est un acte commun de la grâce divine et de la libre volonté humaine.

La grâce qui soutient et accompagne la libre activité de la volonté est appelée ***gratia subsequens*** (par rapport à l'effet de la grâce prévenante), adjuvans, concomitans, cooperans.

La doctrine de l'Église sur la réalité et la nécessité de la grâce subséquente est exprimée dans le décret du concile de Trente sur la justification. D 797 : Le pécheur se prépare à sa justification « en donnant librement son assentiment à la grâce et en *coopérant* avec elle » (gratiae libere assentiendo et *cooperando*) D 810 : « L'amour de Dieu envers tous les hommes est si grand qu'il veut que soit leur mérite (en raison de leur volonté libre) ce qui est son don (en raison de sa grâce) » (cfr D 141).

Saint Paul souligne le soutien apporté à l'activité libre de l'homme, pour le salut, par la grâce de Dieu. *I Cor.*, XV, 10 : « C'est par la grâce de Dieu que je suis ce que je suis, et sa grâce à mon égard n'a pas été stérile. Loin de là, j'ai travaillé plus qu'eux tous : oh! non pas moi, mais la grâce de Dieu qui est avec moi (gratia Dei mecum). »

Saint Augustin décrit de la manière suivante l'action de la grâce prévenante et de la grâce subséquente : « Dieu opère dans l'homme beaucoup de bien que l'homme ne fait pas; mais l'homme n'opère aucun bien sans que Dieu agisse pour que l'homme le fasse » (Contra duas ep. Pel. II, 9, 21 : D 193). « Le Seigneur prépare la volonté et achève par sa coopération ce qu'il commence par son action. En effet Dieu fait, pour commencer, que nous voulions et il coopère, pour achever, avec notre volonté... Il fait donc *sans nous* que nous voulions, mais quand nous voulons et voulons agir, il coopère *avec nous.* Sans lui, qui agit pour que nous voulions et coopère avec nous, quand nous voulons, nous ne pouvons rien relativement aux bonnes œuvres de piété ». (*De gratia et lib. arb.*, XVII, 33) (cfr S. Grégoire le Grand, *Mor.*, XVI, 25, 30, et l'oraison *Actiones nostras*).

§ 7. CONTROVERSE SUR L'ESSENCE DE LA GRACE ACTUELLE

1. Il faut rejeter l'opinion de *Paschase Quesnel* d'après lequel la grâce actuelle est identique à la volonté toute-puissante de Dieu. Cfr la proposition condamnée n° 19 : Dei gratia nihil aliud est quam ejus omnipotens voluntas (D 1369; cfr 1360). La volonté toute-puissante de Dieu est identique à l'Être divin. Mais la grâce actuelle est un effet fini de la volonté salvatrice de Dieu (gratia creata) et distincte de Lui. Quesnel voulait, par sa définition, prouver l'efficacité prétendue irrésistible de la grâce.

2. D'après les *molinistes*, la grâce actuelle consiste formellement dans un acte vital (indélibéré) de l'âme, c'est-à-dire dans une activité de l'intelligence

ou de la volonté produite directement par Dieu lui-même dans l'âme. Pour le démontrer, ils en appellent aux termes utilisés dans la sainte Écriture, dans la Tradition et dans les déclarations doctrinales de l'Église et qui définissent la grâce actuelle : cogitatio pia, cognitio, scientia, bona voluntas, sanctum desiderium; cupiditas boni, voluptas, delectatio, etc., toutes expressions qui désignent des actes vitaux de l'âme.

3. Les *thomistes* présentent la grâce actuelle comme un don surnaturel ou une force surnaturelle précédant les actes surnaturels de connaissance et de volonté et qui élèvent surnaturellement de façon passagère les puissances d'intelligence et de volonté et les rendent ainsi capables d'actes surnaturels de connaissance et de volonté. La force surnaturelle communiquée par Dieu se joint aux puissances d'intelligence et de volonté pour former un principe unique d'où procède l'acte surnaturel. Les thomistes cherchent une preuve positive dans des déclarations de la sainte Écriture, des Pères et des Synodes où la grâce prévenante est présentée comme un appel, une illumination, un éveil, une attirance, un contact de Dieu. Toutes ces expressions désignent une activité divine qui précède les actes vitaux de l'âme et les produit.

La force surnaturelle qui élève passagèrement les puissances de l'âme à une capacité d'action surnaturelle est désignée par les thomistes comme une qualité transitoire ou « coulante » (qualitas fluens) à la différence de la grâce sanctifiante qui est une qualité stable. La doctrine de saint Thomas (S. Th., I, II, 110, 2) ne s'y oppose pas, bien qu'il dise expressément de la grâce actuelle qu'elle « n'est pas une qualité, mais un mouvement de l'âme » (non est qualitas, sed motus quidam animae); en effet sous le nom de « qualité » il entend une qualité stable et sous le nom de « mouvement de l'âme » il entend non pas un acte vital de l'âme, mais un état passif qui consiste dans l'acceptation du mouvement issu de Dieu (anima hominis movetur a Deo ad aliquid cognoscendum vel volendum vel agendum).

L'opinion moliniste a surtout contre elle cette considération que les actes vitaux surnaturels de l'âme sont produits ensemble par Dieu et par les forces de l'âme, tandis que la grâce a Dieu seul pour auteur.

CHAPITRE II

La nécessité de la grâce actuelle

§ 8. LA NÉCESSITÉ DE LA GRACE EN VUE DES ACTES DE L'ORDRE SURNATUREL

1. Nécessité de la grâce pour tout acte salutaire

Pour tout acte salutaire la grâce intérieure surnaturelle divine (gratia elevans) est absolument nécessaire. De fide.

Le 2[e] concile d'Orange (529) a défini, au canon 9 : quoties bona agimus, Deus in nobis atque nobiscum, ut operemur, operatur; (D 182), au canon 20 : nulla facit homo bona, quae non Deus praestat, ut faciat homo (D 193; cfr 180). Le concile de Trente confirme cette doctrine, dans son décret sur la justification, canons 1-3 (D 811-813). Le pélagianisme et le rationalisme moderne sont les adversaires de l'enseignement de l'Église.

Le Christ dans sa parabole du cep et de la vigne (Jean, XV, 1 sqq) fait voir l'influence sur les âmes de la grâce qui émane de lui et produit des fruits de vie éternelle c'est-à-dire des actes salutaires. V. 5 : « Je suis la vigne, vous êtes les sarments. Celui qui demeure en moi et en qui je demeure, celui-là porte beaucoup de fruit; car hors de moi vous ne pouvez rien faire » (sine me nihil potestis facere). Saint Paul exprime la même idée sous l'image de l'union entre la tête et les membres (*Éphésiens*, IV, 15 sqq; *Colossiens*, II, 19). Pour chaque pensée salutaire (*II Cor.*, III, 5), pour chaque bonne résolution (*Romains*, IX, 16) et pour chaque bonne œuvre (*Philippiens*, II, 13; *I Cor.*, XII, 3) l'Apôtre réclame l'assistance de la grâce divine. *I Cor.*, XII, 3 : « Personne ne peut dire : Jésus est Seigneur, que sous l'action du Saint-Esprit. »

Les Pères ont éprouvé devant le pélagianisme l'impression d'une nouveauté contraire à la foi traditionnelle. *Saint Augustin* explique ainsi Jean, XV, 5 : « Pour que personne ne pense que la vigne puisse produire par elle-même tout au moins un petit fruit, il a dit... non pas : sans moi vous ne pouvez faire que *peu* de chose, mais : vous ne pouvez *rien* faire. Qu'il s'agisse de peu ou de beaucoup, ce peu ou ce beaucoup ne peut arriver en dehors de Celui sans qui rien ne peut arriver » (*In Joan. tr.* 81, 3).

Spéculativement, l'absolue nécessité de la grâce pour tout acte salutaire résulte de la supernaturalité entitative de la fin dernière et de la supernaturalité entitative des actes salutaires exigés comme moyens vers ce but (cfr S. Th., I, II, 109, 5).

2. Nécessité de la grâce pour le commencement de la foi et du salut

Le 2[e] concile d'Orange (529) a déclaré, dans son canon 5[e], contre les semi-pélagiens : « Si quis ...initium fidei ipsumque credulitatis affectum... non per gratiae donum, id est per inspirationem Spiritus Sancti... sed naturaliter nobis inesse dicit, Apostolicis dogmatibus

adversarius approbatur (D 178). Pareillement, le concile de Trente enseigne que le point de départ de la justification est la grâce divine prévenante (cfr D 797, 813).

La sainte Écriture enseigne que la foi, qui est la condition subjective de la justification, est un don de Dieu. *Éphésiens*, II, 8-9 : « C'est par la grâce que vous êtes sauvés, moyennant la foi. Cela ne vient pas de vous; c'est un don de Dieu. Cela ne vient pas des œuvres; il faut que personne ne puisse se glorifier. » Jean, VI, 44 : « Nul ne peut venir à moi (= croire en moi), si le Père qui m'a envoyé, ne l'attire. » Jean, VI, 66 : « Nul ne peut venir à moi, si cela ne lui est donné par le Père. » D'après *Hébreux*, XII, 2, le Christ est « Auteur et Consommateur de la foi » (cfr *Philippiens*, I, 6; I, 29; *I Cor.*, IV, 7).

Les textes scripturaires invoqués par les semi-pélagiens (Zacharie, I, 3 : « Tournez-vous vers moi et je me tournerai vers vous »; *Proverbes*, VIII, 17 : « J'aime ceux qui m'aiment »; Matthieu, VII, 7 : « Demandez et vous recevrez; *Actes*, XVI, 31 : « Crois au Seigneur Jésus et tu seras sauvé »; *Éphésiens*, V, 14 : « Éveille-toi... et le Christ t'illuminera ») doivent être expliqués en fonction de l'enseignement général de l'Écriture affirmant que, si l'homme doit se tourner vers Dieu, c'est sous l'influence de la grâce actuelle. La libre activité de la volonté n'exclut pas la grâce. Et quand Dieu se tourne vers l'homme, cela ne signifie pas qu'il confère la première grâce, mais bien qu'il confère d'autres grâces.

Saint Augustin présente, dans son ouvrage *De dono perseverantiae* (XIX, 48-50), une preuve de tradition avec des témoignages de saint Cyprien, saint Ambroise et saint Grégoire de Nazianze. Il invoque la prière de l'Église pour la conversion des infidèles : « Si la foi est seulement affaire de la volonté libre et n'est pas donnée par Dieu, pourquoi prions-nous pour ceux qui ne veulent pas croire, afin qu'ils croient » (*De gratia et lib. arb.*, XIV, 29) ? — Dans des écrits antérieurs à son élévation à l'épiscopat (395), saint Augustin avait lui-même soutenu l'opinion erronée que la foi n'est pas un don de Dieu, mais l'œuvre exclusive de l'homme. Ce fut surtout le texte *I Cor.*, IV, 7 : « Qu'as-tu que tu n'aies reçu ? » qui lui fit comprendre que la foi est un don de Dieu (cfr *De praedest. sanct.*, III, 7).

Maintes affirmations de Pères antérieurs à saint Augustin ont une résonance semi-pélagienne, mais elles s'expliquent par la lutte qu'ils menaient contre le fatalisme païen et le manichéisme qui niaient la liberté de la volonté. *Saint Jean Chrysostome*, à qui se référaient principalement les semi-pélagiens, fait cette remarque à propos de *Hébreux*, XII, 2 : « C'est Lui-même qui a implanté en nous la foi, c'est Lui-même qui a donné le commencement » (*In ep. ad Haebr. hom.*, XXVIII, 2).

La gratuité de la grâce exige que le commencement de la foi et du salut soit l'œuvre de Dieu. Pour réaliser l'acte de foi, le premier jugement de valeur sur la crédibilité de la révélation (judicium credibilitatis) et sur la préparation à la foi (pius credulitatis affectus), doit être attribué à l'influence de la grâce immédiate d'illumination et de volonté.

3. Nécessité de la grâce actuelle pour les actes salutaires de l'homme justifié

Le justifié aussi a besoin de la grâce actuelle pour accomplir des actes salutaires. Sententia communis.

Comme les forces de l'âme justifiée sont élevées durablement et surnaturellement par l'état de grâce sanctifiante, la grâce actuelle opère dans l'homme justifié non pas comme gratia elevans, mais seulement comme gratia *excitans* et *adjuvans*, en faisant passer à l'acte la puissance de l'âme élevée à l'état surnaturel, ainsi qu'en la soutenant dans l'exécution de l'acte, et aussi comme gratia *sanans*, en guérissant les blessures laissées par le péché.

Il n'existe pas de décision certaine du magistère ecclésiastique sur la nécessité de cette grâce. Les définitions du 2e concile d'Orange et du concile de Trente parlent cependant d'une influence de la grâce de Dieu ou du Christ sur les bonnes œuvres du juste, sans, il est vrai, distinguer expressément entre la grâce actuelle et la grâce habituelle. D 809 : « Le Christ Jésus... fait couler sans cesse sa force dans les justifiés. Cette force précède toujours les bonnes œuvres, les accompagne et les suit » (cfr D 182). Selon la pratique de l'Église, les justes aussi prient pour demander l'assistance divine (Actiones nostras, etc.).

La parole du Christ « Sans moi vous ne pouvez rien faire » (Jean, XV, 5) montre que le juste aussi a besoin de l'aide de la grâce actuelle pour poser des actes salutaires. Saint Paul enseigne que Dieu commence et achève les œuvres salutaires des justes. *Philippiens*, II, 13 : « C'est Dieu qui produit en vous le vouloir et le faire. » *II Thessaloniciens*, II, 17 : « Qu'il console vos cœurs et les affermisse en toute bonne œuvre et parole. » *Hébreux*, XIII, 21 : « Que le Dieu de paix... vous rende aptes à la pratique de tout bien et vous donne d'accomplir sa volonté. »

Saint Augustin étend aussi aux justes la nécessité de la grâce actuelle : « De même que l'œil du corps, même quand il est parfaitement sain, ne peut voir tant qu'il n'est pas soutenu par l'éclat de la lumière, de même celui qui

est déjà justifié ne peut vivre justement, s'il n'est pas soutenu par la lumière éternelle de la justice » (*De nat. et grat.*, XXVI, 29).

Spéculativement, la nécessité de la grâce actuelle pour les œuvres des justes se déduit du fait que chaque créature, à cause de sa dépendance totale vis-à-vis du Créateur, a besoin d'une influence actuelle de la part de Dieu (gratia excitans et adjuvans) pour mettre en activité ses forces présentes. Comme les suites du péché originel demeurent aussi dans l'homme justifié, il a besoin, pour cette raison, d'une grâce spéciale, qui réagit contre sa faiblesse morale (gratia sanans) (cfr S. Th., I, II, 109, 9).

4. Nécessité de la grâce de la persévérance

L'homme justifié ne peut pas, sans une aide particulière de Dieu, persévérer jusqu'à la fin dans la justice reçue. De fide.

Le 2e concile d'Orange enseigne, contre les semi-pélagiens, que les hommes justifiés sont toujours obligés de demander l'assistance divine pour arriver à une bonne fin et persévérer dans les bonnes œuvres (D 183). Le concile de Trente appelle la persévérance jusqu'à la fin « un grand don » (magnum illud usque in finem perseverantiae donum; D 826) et enseigne que le justifié ne peut pas persévérer dans la justice reçue, sans une aide particulière de Dieu : Si quis dixerit, justificatum vel sine speciali auxilio Dei in accepta justitia perseverare posse vel cum eo non posse, A.S. D 832. L' « aide particulière de Dieu » nécessaire pour la persévérance finale consiste dans un ensemble de grâces actuelles.

On distingue :

a) la persévérance *temporelle* ou imparfaite, c'est-à-dire la persévérance limitée dans sa durée, et la persévérance *finale* ou parfaite, c'est-à-dire la persévérance jusqu'à la fin de la vie.

b) la persévérance (finale) *passive*, c'est-à-dire la coïncidence de la mort avec l'état de grâce, et la persévérance (finale) *active*, c'est-à-dire la coopération constante du justifié avec la grâce. La persévérance de l'enfant non parvenu à l'âge de raison est purement passive, celle des adultes est en général passive et active à la fois.

c) le *pouvoir* de persévérer (posse perseverare) et la persévérance *actuelle* (actu perseverare), c'est-à-dire la persévérance effective. Tandis que le pouvoir de persévérer est départi à tous les justes en raison de la volonté générale salvatrice de Dieu, la persévérance effective n'est conférée qu'aux prédestinés.

La sainte Écriture attribue à Dieu l'achèvement de l'œuvre du salut. *Philippiens*, I, 6 : « Celui qui a commencé en vous cette bonne œuvre en poursuivra l'achèvement jusqu'au jour du Christ Jésus. » (cfr *Philippiens*, II, 13; I Pierre, V, 10). Elle insiste sur la nécessité d'une prière inlassable, pour pouvoir faire face aux périls du salut (Luc, XVIII, 1 : « Il faut toujours prier et ne jamais cesser »; *I Thess.*, V, 17 : « Priez sans relâche ») et en même temps sur la nécessité de collaborer fidèlement avec la grâce divine (Matthieu, XXVI, 41 : « Veillez et priez, pour ne pas entrer en tentation »; cfr Luc, XXI, 36).

Saint Augustin a composé, à la fin de sa vie contre les semi-pélagiens, un traité *De dono perseverantiae*, où il s'appuie en particulier sur la pratique de l'Église : « Pourquoi demander à Dieu cette persévérance, si elle n'est pas donnée par Dieu ? Ou bien cette prière n'est-elle qu'une raillerie, si on lui demande une chose qu'il ne donne pas, on le sait, et qui se trouve au contraire au pouvoir de l'homme ? » (II, 3).

Si la persévérance finale ne peut être méritée de condigno comme une grâce, elle peut cependant être demandée avec un succès infaillible par une prière persévérante et faite en état de grâce : Hoc Dei donum suppliciter emereri potest (*De dono persev.*, VI, 10). La certitude d'être exaucé est fondée sur la promesse de Jésus (Jean, XVI, 23). Mais comme pour l'homme, tant qu'il n'est pas affermi invariablement dans le bien, subsiste toujours la possibilité de la chute, personne ne peut, sans une révélation spéciale, savoir avec une certitude infaillible, si en fait il persévérera jusqu'à la fin (cfr D 826) (*Philippiens*, II, 12; *I Cor.*, X, 12).

La raison interne de la nécessité de la grâce de la persévérance se trouve dans le fait que la volonté humaine, par suite de la révolte constante de la chair contre l'esprit, n'a pas la force par elle-même de se maintenir invariablement dans le bien (persévérance active). Il n'est pas non plus au pouvoir de l'homme de faire coïncider l'instant de la mort avec l'état de grâce (persévérance passive) (cfr S. Th., I, II, 109, 10).

5. Nécessité d'une grâce particulière pour éviter de façon durable tous les péchés véniels

L'homme justifié n'est pas en état, sans un privilège spécial de la grâce divine, d'éviter durant toute sa vie tous les péchés, même les péchés véniels. De fide.

Le concile de Trente a défini, contre les pélagiens d'après lesquels l'homme peut, par ses propres forces naturelles, éviter tous les péchés durant toute sa vie, qu'il faut pour cela un privilège particulier de la

grâce divine : Si quis hominem semel justificatum dixerit... posse in tota vita peccata omnia, etiam venialia, vitare, nisi ex speciali privilegio, quemadmodum de beata Virgine tenet Ecclesia A. S. (D 833; cfr D 107, 804).

Pour saisir la portée de ce dogme, il importe de bien noter les remarques suivantes : par ce terme de *peccata veniala*, il faut surtout entendre les *peccata semideliberata*. *Omnia* doit être entendu au sens collectif et non pas distributif; cela veut dire qu'on peut à l'aide de la grâce ordinaire éviter chaque péché véniel en particulier, mais non pas tous les péchés ensemble. *Tota vita* désigne un espace de temps assez considérable. Le *non posse* désigne une impossibilité morale. Le *speciale privilegium* en question comporte une somme de grâces actuelles qui représentent une exception à l'ordre habituel de la grâce et en fait un ordre spécial très rare.

D'après la sainte Écriture, personne ne se maintient exempt de tout péché. Jacques, III, 2 : « Nous péchons tous en bien des points. » Notre-Seigneur a appris même aux justes à faire cette prière : « Pardonne-nous nos péchés » (Matthieu, VI, 12). Le concile de Carthage (418) a rejeté l'explication pélagienne suivant laquelle les saints ne demandent pas pardon pour eux-mêmes, mais pour autrui; ou bien non pas conformément à la vérité, mais seulement par humilité (humiliter, non veraciter) (D 107; cfr 804).

Saint Augustin répond aux pélagiens : Si on pouvait rassembler tous les saints qui sont sur la terre et leur demander s'ils sont sans péché, ils répondraient unanimement avec l'apôtre saint Jean (I Jean, I, 8) : « Si nous disons que nous sommes sans péché, nous nous trompons nous-mêmes et la vérité n'est pas en nous » (*De nat. et grat.*, XXXVI, 42).

La raison interne se trouve dans la faiblesse de la volonté déchue en face de l'ensemble des mouvements désordonnés, et dans la sage disposition de la divine Providence qui permet de petits manquements pour maintenir le juste dans l'humilité et dans la conscience de son entière dépendance à l'égard de Dieu (cfr S. Th., I, II, 109, 8).

BIBLIOGRAPHIE : J. J. FABEY, *Doctrina S. Hieronymi de gratiae divinae necessitate*, Mu 1937. A. STRAUB, *Uber den Sinn des 22. Canons der 6. Sitzung des Concils von Trient*, ZkTh 21 (1897), 107-140, 209-254. J. GUMMERSBACH, *Unsündlichkeit und Befestigung in der Gnade nach der Lehre der Scholastik*, Fr 1933.

§ 9. LA CAPACITÉ D'ACTION DE LA NATURE HUMAINE SANS LA GRACE ET SES LIMITES

La doctrine catholique de la grâce tient le juste milieu entre deux extrêmes. Contre le naturalisme des pélagiens et des rationalistes modernes, elle défend l'absolue nécessité de la *gratia elevans* et la nécessité morale de la *gratia sanans*. Contre le supernaturalisme exagéré des réformateurs, des baianistes et des jansénistes, elle défend la capacité d'action de la nature humaine laissée à elle-même, dans le domaine moral et religieux. Contre ces deux tendances extrêmes, la théologie catholique distingue avec précision entre un ordre naturel et un ordre surnaturel, entre une religion et une morale naturelles et une religion et une morale surnaturelles.

1. Capacité de la nature seule

a) L'homme peut, même dans l'état de nature déchue, connaître des vérités religieuses et morales avec sa faculté naturelle de connaissance. De fide.

Cette possibilité est fondée sur le fait que les forces naturelles de l'homme n'ont pas été ruinées par la chute originelle (naturalia permanserunt integra), bien qu'elles aient été affaiblies par la perte des dons préternaturels (cfr D 788, 793, 815).

Le pape Clément XI a condamné la proposition janséniste affirmant que, sans la foi, sans le Christ, sans la charité, nous ne sommes que ténèbres, erreur et péché (D 1398; cfr 1391). Le concile du Vatican a défini, comme dogme, la cognoscibilité naturelle de Dieu clairement attestée dans *Sagesse*, XIII, 1 sqq et *Romains*, I, 20 (D 1785, 1806; cfr 2145) (possibilité de prouver l'existence de Dieu). La cognoscibilité naturelle de la loi morale est attestée dans *Romains*, II, 14-15. La civilisation, en partie hautement développée des peuples païens, rend témoignage de la capacité de la raison humaine naturelle (cfr Livre I § 1-2).

b) Pour accomplir une action moralement bonne, la grâce sanctifiante n'est pas indispensable. De fide.

Le *pécheur* peut, sans posséder la grâce de justification, accomplir néanmoins des œuvres moralement bonnes et, à l'aide de la grâce actuelle, aussi des œuvres surnaturellement bonnes (mais non

méritoires). Les œuvres des hommes en état de péché mortel ne sont donc pas toutes des péchés. Le concile de Trente a défini : Si quis dixerit, opera omnia, quae ante justificationem fiunt, quacunque ratione facta sint, vere esse peccata vel odium Dei mereri... A. S. (D 817; cfr 1035, 1040, 1399).

La sainte Écriture exhorte les pécheurs à se préparer à la justification par des œuvres de pénitence. Ézéchiel, XVIII, 30 : « Convertissez-vous et détournez-vous de tous vos péchés » (cfr Zacharie, I, 3; *Ps.* 50, 19; Matthieu, III, 2). Il est inconcevable que des actes auxquels Dieu encourage et qui doivent préparer à la justification, soient des péchés. La pratique pénitentielle et catéchuménale de l'Église serait incompréhensible, si toutes les œuvres accomplies sans la grâce de la justification étaient des péchés. Le texte de Matthieu, VII, 18 : « Un mauvais arbre ne peut pas porter de bons fruits », refuse aussi peu au pécheur la possibilité d'une œuvre moralement bonne que le texte parallèle : « Un bon arbre ne peut porter de mauvais fruits » dénie au juste la possibilité du péché.

Saint Augustin enseigne que la vie même des hommes les plus mauvais est difficilement sans quelques bonnes œuvres (*De spiritu et lit.*, XXVIII, 48). La phrase de saint Augustin invoquée par les jansénistes : Regnat carnalis cupiditas, ubi non est Dei caritas (*Enchir.*, CXVII) ne prouve pas que chaque action du pécheur est pécheresse, mais exprime cette idée que, dans la vie morale, il y a deux tendances, dont l'une est dominée par le désir du bien (amour de Dieu au sens large), et l'autre par des désirs désordonnés (amour du monde et de soi-même). Cfr Matthieu, VI, 24 : « Nul ne peut servir deux maîtres. » Luc, XI, 23 : « Qui n'est pas avec moi est contre moi. » Sur la signification du mot *caritas* chez saint Augustin, cfr *De Trin.*, VIII, 10, 14 : caritas = amor boni; *De gratia Christi*, XXI, 22 : caritas = bona voluntas; *Contra duas ep. Pel.*, II, 9, 21 : caritas = boni cupiditas.

c) Pour accomplir une action moralement bonne la grâce de la foi n'est pas indispensable. Sententia certa.

L'*infidèle* aussi peut faire des actes moralement bons. Les œuvres des infidèles ne sont donc pas toutes des péchés. Saint Pie V a condamné la proposition suivante de Baïus : Omnia opera infidelium sunt peccata et philosophorum virtutes sunt vitia (D 1025; cfr 1298).

La sainte Écriture reconnaît aussi aux païens la faculté d'accomplir des œuvres moralement bonnes (cfr Daniel, IV, 24; Matthieu, V, 47).

D'après *Romains*, II, 14, les païens sont naturellement capables d'accomplir les prescriptions de la loi morale : « Si les païens qui n'ont pas la loi (mosaïque), accomplissent naturellement les prescriptions de la Loi, ces hommes-là ..... se tiennent à eux-mêmes lieu de loi. » Saint Paul pense à de véritables païens et non pas à des pagano-chrétiens, comme l'interprétait faussement Baïus (D 1022). Le passage de *Romains*, XIV, 23 : Omne autem quod non est ex fide, peccatum est, ne se rapporte pas à la foi chrétienne comme telle, mais à la conscience (πίστις = ferme persuasion, jugement de la conscience).

Les Pères admettent sans réserve que les infidèles sont capables d'œuvres moralement bonnes. *Saint Augustin* loue la continence, le désintéressement et l'intégrité de son ami Alypius, non encore chrétien (*Conf.* VI, 7, 10), et les vertus civiques des anciens Romains (*Ep.* 138, 3, 17). Si on trouve chez lui des phrases presque littéralement semblables à des textes de Baïus, où les bonnes œuvres et les vertus des païens semblent présentées comme des péchés et des vices (cfr *De spiritu et lit.*, III, 5), cette rencontre s'explique par sa polémique contre le naturalisme pélagien, où il ne reconnaît comme vraiment bon et comme vraie vertu que ce qui est en relation avec le but surnaturel de l'homme (cfr S. Augustin, *Contra Julianum*, IV, 3, 17.21.25.)

d) Pour accomplir une action moralement bonne, la grâce actuelle n'est pas indispensable. Sententia certa.

L'homme déchu peut, sans le secours de la grâce divine, accomplir, par ses forces naturelles seules, des œuvres moralement bonnes. Les œuvres réalisées sans la grâce actuelle ne sont donc pas toutes des péchés. Saint Pie V a condamné la proposition suivante de Baïus : Liberum arbitrium, sine gratiae Dei adjutorio, nonnisi ad peccatum valet (D 1027; cfr 1037, 1389).

La sainte Écriture et l'ancienne Tradition ne permettent pas de prouver la nécessité du secours de la grâce actuelle pour toutes les œuvres moralement bonnes. Les adversaires invoquent à tort *saint Augustin.* Quand celui-ci déclare à plusieurs reprises que, sans la grâce de Dieu, aucune œuvre exempte de péché n'est possible, il faut noter qu'il appelle péché, au sens large, tout ce qui est sans rapport avec la fin dernière surnaturelle. C'est en ce sens aussi qu'il faut entendre le canon 22 du 2e concile d'Orange : Nemo habet de suo nisi mendacium et peccatum (D 195 = S. Augustin, *In Joan., tr.* 5, 1).

2. Limites de la capacité naturelle

a) Dans l'état de nature déchue, il est moralement impossible à l'homme de connaître, sans révélation surnaturelle, toutes les vérités naturelles religieuses et morales, facilement, avec certitude et sans mélange d'erreur. De fide.

Le concile du Vatican a déclaré, conjointement avec saint Thomas (S. Th., I, I, I) : Il faut attribuer à la révélation divine que ce qui, concernant les choses divines, n'est pas en soi inaccessible à la raison humaine peut, même dans l'état actuel du genre humain, être connu facilement par tous avec une ferme certitude et sans mélange d'erreur » (D 1786).

La raison pour laquelle, en fait, sans révélation surnaturelle, peu d'hommes seulement sont arrivés à une complète connaissance de Dieu et de la loi morale naturelle, réside dans la « blessure d'ignorance » (vulnus ignorantiae), c'est-à-dire dans l'affaiblissement de la faculté de connaissance, causée par la chute originelle.

b) Dans l'état de nature déchue, il est moralement impossible à l'homme, sans la grâce médicinale (gratia sanans) de remplir assez longtemps toute la loi morale et de surmonter toutes les tentations graves. Sententia certa.

Si, d'après le concile de Trente, le justifié a besoin d' « une aide particulière de Dieu », c'est-à-dire de l'assistance de la grâce actuelle, pour éviter durablement tous les péchés graves et conserver ainsi l'état de grâce (D 806, 832), à plus forte raison il faut admettre que l'homme non justifié ne peut pas, sans le secours de la grâce actuelle, éviter pendant un temps assez long tous les péchés graves, bien qu'il ait, en raison de sa liberté naturelle, la capacité d'éviter le péché pris isolément et de remplir chaque commandement en particulier.

Saint Paul décrit, dans *Romains*, VII, 14-25, la faiblesse de l'homme déchu causée par la concupiscence, devant l'assaut des tentations et fait ressortir la nécessité d'une aide divine pour les surmonter.

BIBLIOGRAPHIE : J. Ernst, *Die Werke und Tugenden der Ungläubigen nach St. Augustin*, Fr 1871. J. Mausbach (cfr p. 309). J. de Blic, *Sur le canon 22 du concile d'Orange*, Greg 7 (1926), 396-401. P. Synave, *La révélation des vérités divines naturelles, d'après saint Thomas d'Aquin, Mélanges Mandonnet* I, P 1930, 327-370.

CHAPITRE III

La répartition de la grâce actuelle

§ 10. LA LIBERTÉ DE DIEU DANS LA DISTRIBUTION DE LA GRACE OU LA GRATUITÉ DE LA GRACE

1. *La grâce ne peut pas être méritée par des œuvres naturelles ni de condigno ni de congruo.* De fide.

Le 2e concile d'Orange enseigne, contre les pélagiens et les semi-pélagiens, que la grâce n'est précédée d'aucun mérite : Nullis meritis gratiam praeveniri (D 191). Le concile de Trente enseigne que la justification, chez les adultes, provient de la grâce prévenante « par laquelle ils sont appelés, sans aucun mérite de leur part » (nullis eorum exsistentibus meritis) (D 797). Saint Paul, dans l'*Épître aux Romains*, démontre que la justification ne peut être obtenue, ni par des œuvres de la Loi mosaïque, ni par l'observation de la loi naturelle, mais qu'elle est un don gratuit de l'amour divin : « Ils sont justifiés gratuitement (δωρεάν, gratis) par sa grâce » (III, 24). Les concepts de grâce et de mérite s'excluent l'un l'autre. *Romains*, XI, 6 : « Mais si c'est par grâce, ce n'est pas par les œuvres, autrement la grâce ne s'appellerait plus grâce » (cfr *Éphésiens*, II, 8 sqq; II Timothée, I, 9; Tite, III, 4-5; *I Cor.*, IV, 7).

Parmi les Pères, *saint Augustin* surtout a défendu la gratuité de la grâce, contre les pélagiens. Cfr *Enarr. in Ps. 30 sermo*, I, 6 : « Pourquoi ce nom de grâce ? Parce qu'elle est donnée gratuitement. Pourquoi est-elle donnée gratuitement ? Parce que ce ne sont pas tes mérites qui l'ont précédée. » *In Joan., tr.* 86, 2 : « Il n'y a pas de grâce, quand des mérites la précèdent. Mais c'est une grâce; celle-ci n'a donc pas été précédée par des mérites, mais les a provoqués. »

Spéculativement, l'impossibilité de mériter la première grâce repose sur le manque de proportion interne entre la nature et la grâce (gratia excedit proportionem naturae) et sur l'impossibilité de mériter soi-même le principe du mérite surnaturel (la grâce) : principium meriti non cadit sub eodem merito (cfr S. Th., I, II, 114, 5).

2. *La grâce ne peut pas être obtenue par des prières naturelles.* Sententia certa.

Le 2e concile d'Orange enseigne, contre les semi-pélagiens, que la grâce n'est pas conférée à la suite d'une prière humaine (naturelle) mais qu'au contraire c'est la grâce qui fait que nous invoquons Dieu (D 176).

Selon saint Paul, la vraie prière est un fruit de la grâce de l'Esprit-Saint. *Romains*, VIII, 26 : « De même aussi l'Esprit vient en aide à notre faiblesse. Car nous ne savons pas prier comme il faut; mais l'Esprit lui-même intercède pour nous en des gémissements ineffables. » *I Cor.*, XII, 3 : « Nul ne peut dire : Seigneur Jésus, si ce n'est dans le Saint-Esprit. »

Saint Augustin enseigne que la prière utile au salut est un effet de la grâce divine. A propos de *Romains*, VIII, 15, il déclare : « Nous reconnaissons que c'est un don de Dieu de pouvoir invoquer Dieu d'un cœur sincère et en esprit. Ils se trompent ceux qui prétendent qu'il dépend de nous, et non pas d'un don qui nous est concédé, de prier, de chercher, de frapper » (*De dono persev.*, XXIII, 64).

Comme l'initiative dans l'œuvre du salut dépend de Dieu, une prière utile au salut n'est possible qu'avec l'assistance de la grâce prévenante.

3. *L'homme ne peut acquérir aucune disposition naturelle positive à la grâce.* Sententia certa.

Par disposition, on entend la capacité d'un sujet à recevoir une forme, c'est-à-dire une détermination quelconque. Tandis que la disposition *négative* écarte simplement les obstacles qui s'opposent à la réception de la forme, la disposition *positive* rend un sujet propre à recevoir la forme, de telle manière qu'il obtient une certaine préparation à la forme en question et que cette forme apparaît comme son achèvement naturel. La disposition positive à la réception de la grâce doit être distinguée de ce que l'on appelle la *potentia oboedientialis* à la grâce, c'est-à-dire de la faculté passive déposée dans la nature spirituelle de l'âme humaine (et dans la nature angélique), de recevoir la grâce. Une disposition naturelle positive à la grâce n'est pas possible, parce qu'il n'existe aucune proportion interne entre la nature et la grâce.

Le 2e concile d'Orange enseigne que le désir d'être purifié du péché ne provient pas de la volonté naturelle de l'homme, mais est suscité par la grâce prévenante du Saint-Esprit (D 177; cfr 179).

La sainte Écriture attribue à la grâce divine le commencement du salut et toute l'œuvre du salut (cfr Jean, VI, 44; XV, 5; *I Cor.*, IV, 7; *Éphésiens*, II, 8).

Saint Augustin a enseigné, dans ses premiers écrits, une disposition naturelle positive à la grâce (cfr *De div. quaest.* LXXXIII, q. 68, n. 4 : Praecedit ergo aliquid in peccatoribus, quo, quamvis nondum sint justificati, digni efficiantur justificatione; auparavant il parle d'occultissima merita). Dans ses écrits plus récents, en premier lieu dans les *Quaestiones ad Simplicianum*, I, (de 397), il rejette résolument la possibilité d'une disposition naturelle positive à la grâce et défend son absolue gratuité (cfr *De dono persev.*, XXI, 55). Comme preuve biblique, il emploie de préférence un texte des *Proverbes* (VIII, 35) dans la réelle version latine qui remonte aux LXX : praeparatur voluntas a Domino (*Vulg.* : hauriet salutem a Domino; M : « il obtient la faveur de Yahvé »).

Chez *saint Thomas* aussi on constate une évolution dans la doctrine. Tandis que, dans ses premiers ouvrages *Sent.*, II d. 28 q. 1 a. 4 et *Sent.*, IV, d. 17 q. 1 a. 2), il enseigne, en accord avec des théologiens plus anciens, que l'homme peut acquérir, sans grâce intérieure, avec sa seule volonté libre, une disposition positive à la grâce sanctifiante, il réclame, dans ses écrits postérieurs, pour la préparation à la réception de la grâce sanctifiante, un secours divin mettant intérieurement l'âme en mouvement, c'est-à-dire la grâce actuelle (cfr S. Th., I, II, 109, 6; 112, 2; *Quodl.*, I, 7).

APPENDICE : *L'axiome scolastique « Facienti quod est in se, Deus non denegat gratiam ».*

a) Explications possibles

1° *Saint Thomas* explique cet axiome (qui apparaît en premier lieu dans la théologie du XIIe siècle et remonte à Pierre Abélard), dans ses écrits les plus récents qui doivent être regardés comme l'expression définitive de sa doctrine, au sens de la coopération à la grâce : Dieu ne refuse pas une *nouvelle* grâce à celui qui fait, *à l'aide de la grâce*, ce que ses forces lui permettent (cfr S. Th., I, II, 109, 6 ad 2; 112, 3 ad 1; *In Rom.*, I, 10, *lect.* 3).

2° L'axiome peut, avec de nombreux *molinistes*, s'entendre aussi de la disposition *naturelle négative*, qui consiste à éviter le péché. Mais il faut remarquer que la connexion entre la disposition négative et la communication de la grâce n'est pas causale mais effective, et s'appuie sur l'universalité de la

volonté salvatrice de Dieu. Dieu ne donne pas la grâce, parce que l'homme évite le péché, mais parce qu'il veut sincèrement le salut de tous les hommes.

b) Explications insuffisantes

1° Est *semi-pélagienne* l'explication d'après laquelle les efforts naturels de l'homme, par leur *valeur interne*, créent un droit de convenance (meritum de congruo) à la collation de la grâce. Cette interprétation se rapproche de celle des anciens scolastiques et de saint Thomas, dans sa jeunesse (*Sent.* II, d. 28, q. 1, a. 4).

2° Les *nominalistes* comprennent également cet axiome des efforts naturels moraux de l'homme et en déduisent un droit de convenance à la grâce, mais ils font dépendre la communication de la grâce non pas de la valeur interne de ces efforts, mais de leur *acceptation extérieure* par Dieu : Dieu la donne à celui qui fait ce qui est en son pouvoir, parce qu'il l'a promis en S. Matthieu (VII, 7) : « Demandez et vous recevrez, cherchez et vous trouverez, frappez et on vous ouvrira ! » — D'après l'enseignement de la révélation, le salut vient de Dieu et non pas de l'homme. En conséquence, les actes indiqués par l'Évangile se rapportent non pas aux efforts naturels moraux, mais à la coopération avec la grâce.

Luther a d'abord expliqué cet axiome au sens des nominalistes, par la suite il l'a combattu comme pélagien.

BIBLIOGRAPHIE : *Au sujet de l'axiome « Facienti, etc. »*, cfr H. DENIFLE, *Luther und Luthertum*, I, My [2]1906, 575 sqq; A. LANDRAF, *Dogmengeschichte*, I, 1, 249 sqq. H. BOUILLARD, *Conversion et grâce chez saint Thomas d'Aquin*, P 1944. R. Ch. DHONT, *Le problème de la préparation à la grâce. Débuts de l'école franciscaine*, P 1946.

§ 11. L'UNIVERSALITÉ DE LA GRACE

Bien que la grâce soit un don absolument libre de l'amour divin et de l'infinie miséricorde, elle est cependant départie à tous les hommes par Dieu en raison de sa volonté salvatrice universelle. Mais comme, en fait, les hommes n'atteignent pas tous le salut éternel, il en résulte qu'il existe une double volonté ou décision divine de sauver les hommes :

a) la volonté salvatrice *générale* (universelle) de Dieu qui, sans tenir compte de la situation morale définitive de chaque homme, veut le salut de tous à condition qu'ils quittent cette vie en état de grâce (voluntas *antecedens* et *condicionata*).

b) la volonté salvatrice *particulière* de Dieu qui, tenant compte de la situation morale définitive de chaque homme, veut sans condition le salut de ceux qui quittent cette vie en état de grâce (voluntas *consequens* et *absoluta*).

Cette volonté coïncide avec la prédestination. Lorsque la volonté divine conséquente et inconditionnelle a pour objet l'exclusion de la félicité éternelle, elle s'appelle réprobation (cfr S. Jean Damascène, *De fide orth.*, II, 29).

1. La volonté salvatrice universelle de Dieu considérée en elle-même

Étant donné l'existence de la chute et du péché originels, Dieu veut vraiment et sincèrement le salut de tous les hommes. Sententia fidei proxima.

Dieu veut le salut non seulement des prédestinés, mais tout au moins de tous les fidèles.

L'Église a rejeté comme hérétique la limitation de la volonté salvatrice divine aux prédestinés, soutenue par les prédestinatiens, les calvinistes et les jansénistes (cfr D 318, 827, 1096). La volonté salvatrice de Dieu embrasse au moins tous les fidèles, comme il ressort du symbole officiel de l'Église qui fait dire aux fidèles : qui propter nos homines et propter nostram salutem descendit de caelis. Que cette volonté divine s'étende au-delà du cercle des fidèles, c'est ce qui résulte de la condamnation de deux propositions contraires par le pape Alexandre VIII (D 1294-1295).

Jésus montre par l'exemple de la ville de Jérusalem qu'il veut aussi le salut de ceux qui, en fait, se perdent (Matthieu, XXIII, 37; Luc, XIX, 41). De Jean, III, 16, il ressort que Dieu veut tout au moins le salut de tous les fidèles; en effet il a donné son Fils, « afin que tous ceux qui croient en lui ne périssent pas, mais possèdent la vie éternelle. » Selon *I Tim.*, II, 4, la volonté salvatrice de Dieu embrasse tous les hommes sans exception : « Dieu veut que tous les hommes soient sauvés et parviennent à la connaissance de la vérité. »

Les Pères antérieurs à saint Augustin ne mettent pas en doute l'universalité de la volonté salvatrice divine. *L'Ambrosiaster* remarque, à propos de I Tim., II, 4 : « Il n'a excepté personne du salut. » *Saint Augustin*, dans ses premiers ouvrages, s'en tient à l'universalité de la volonté salvatrice de Dieu (cfr *De spiritu et litt.* XXXIII, 58). Dans ses écrits plus récents en accord avec sa doctrine sévère sur la prédestination il la réduit cependant aux prédestinés et donne du texte de l'*Épître à Timothée* les interprétations artificielles suivantes : *a*) Dieu veut le salut d'hommes de toutes les classes et de toutes les conditions (*Enchir.*, CIII); *b*) Tous les hommes qui seront sauvés, sont sauvés par la

volonté de Dieu (*Contra Julianum*, IV, 8, 44; *Enchir.*, CIII); *c*) Dieu fait que nous voulons que tous les hommes soient sauvés (*De corrept. et grat.*, XV, 47).

Certains théologiens rapportent l'exégèse restrictive de saint Augustin à la volonté salvatrice consécutive et absolue qui n'est pas universelle. L'explication embarrassée de saint Augustin laisse apparaître comme très douteux que, dans ses dernières années, il ait maintenu l'universalité de la volonté salvatrice antécédente. Sa doctrine sur la prédestination, suivant laquelle Dieu, dans sa volonté libre, choisit, dans « la masse de perdition » une partie des hommes et ne choisit pas les autres, semble ne guère laisser place à une volonté générale salvatrice sincère et sérieuse.

2. La volonté salvatrice universelle de Dieu dans sa réalisation pratique

a) Dieu donne à tous les justes une grâce suffisante (gratia proxime vel remote sufficiens) pour observer les commandements divins. De fide.

On distingue une grâce immédiatement suffisante (gratia proxime sufficiens) qui confère directement la capacité de produire un acte salutaire déterminé, et une grâce indirectement suffisante (gratia remote sufficiens) qui confère avant tout la capacité d'accomplir un acte préparatoire, par lequel on obtiendra un autre secours de la grâce. La grâce de la prière surtout est une grâce indirectement suffisante.

Après que le 2e concile d'Orange eut déjà exprimé cette doctrine, (D 200), le concile de Trente a défini que les commandements de Dieu ne sont pas impossibles à observer par l'homme justifié : Si quis dixerit, Dei praecepta homini etiam justificato et sub gratia constituto esse ad observandum impossibilia A.S. (D 828). La doctrine contraire de Jansénius a été rejetée, comme hérétique, par l'Église (D 1092).

Au témoignage de la sainte Écriture, Dieu manifeste aux justes une sollicitude particulière (cfr *Ps.* 32, 18; 36, 25 sqq; 90; Matthieu, XII, 50; Jean, XIV, 21; *Romains*, V, 8-10). Les commandements de Dieu sont faciles à observer pour le juste. Matthieu, XI, 30 : « Mon joug est bénin et mon fardeau léger. » I Jean, V, 3 : « L'amour de Dieu consiste à garder ses commandements; et ses commandements ne sont pas pénibles, car tout ce qui est né de Dieu est vainqueur du monde. » *I Cor.*, X, 13 : « Dieu est fidèle; il ne permettra pas que vous soyez tentés au-delà de vos forces. A côté de la tentation, il placera les moyens qui vous permettront de résister. »

C'est *saint Augustin* qui a rédigé le texte repris par le concile de Trente : « Dieu n'abandonne pas le juste, si celui-ci ne L'abandonne pas le premier. » (D 804. Cfr *De nat. et grat.*, XXVI, 29).

Dieu doit à sa fidélité de donner aux justes une grâce suffisante, pour qu'ils puissent conserver le droit au ciel qui leur a été déjà conféré.

b) Dieu donne à tous les pécheurs fidèles une grâce suffisante (gratia saltem remote sufficiens) pour se convertir. Sententia communis.

Dieu ne retire pas entièrement sa grâce même aux pécheurs aveuglés et endurcis.

L'Église enseigne que les baptisés tombés dans le péché grave « peuvent toujours être renouvelés par une vraie pénitence » (D 430). Cette déclaration suppose que Dieu leur donne une grâce suffisante pour se convertir (cfr D 811, 321).

La sainte Écriture exhorte souvent les pécheurs à se convertir, ce qui suppose la possibilité de la conversion à l'aide de la grâce divine. Ézéchiel, XXXIII, 11 : « Je ne veux pas la mort du pécheur, mais qu'il se convertisse et qu'il vive. » II Pierre, III, 9 : « Le Seigneur ...use de patience envers vous, voulant que personne ne périsse et que tous viennent au repentir. » *Romains*, II, 4 : « Ignores-tu que la bonté de Dieu t'invite au repentir ? » Les textes de la sainte Écriture qui rejettent sur Dieu l'endurcissement des pécheurs (*Exode*, VII, 3; IX, 12; *Romains*, IX, 18) doivent être entendus en ce sens que Dieu permet le mal, en retirant au pécheur, par punition, des grâces efficaces. La conversion devient ainsi plus difficile, mais non pas impossible.

D'après l'enseignement général des Pères, même les plus grands pécheurs ne sont pas exclus de la miséricorde de Dieu. *Saint Augustin* déclare : « On ne doit pas désespérer même du plus grand pécheur, tant qu'il est en vie sur cette terre » (*Retract.*, I, 19, 7). La possibilité de la conversion, même pour les pécheurs endurcis, a son fondement psychologique dans le fait que l'endurcissement, durant le séjour sur cette terre, est encore incomplet, par opposition à l'endurcissement total des damnés dans l'enfer.

c) Dieu donne à tous ceux qui sont négativement infidèles la grâce suffisante pour être sauvés. Sententia certa.

Alexandre VIII a condamné, en 1650, les propositions jansénistes soutenant que le Christ est mort seulement pour les fidèles et que les

païens, les juifs et les hérétiques ne reçoivent de lui aucune grâce (D 1294-1295; cfr D 1376 sqq).

La sainte Écriture atteste l'universalité de la volonté salvatrice divine (*I Tim.*, II, 4; II Pierre, III, 9) et l'universalité de la Rédemption du Christ (I Jean, II, 2; *II Cor.*, V, 15; *I Tim.*, II, 6; *Romains*, V, 18). Il est donc inconciliable avec ces textes que soit refusée à une grande partie de l'humanité la grâce nécessaire et suffisante pour le salut.

Les Pères aiment à appliquer le texte de Jean, I, 9 (illuminat omnem hominem) à l'illumination de tous les hommes, même des infidèles, par la grâce divine (cfr S. Jean, Chrysostome *In Joan.*, *hom.*, VIII, 1). Il existe un traité sur la collation universelle de la grâce divine *De vocatione omnium gentium*; cet ouvrage anonyme dû vraisemblablement à saint Prosper d'Aquitaine (vers 450) cherche une voie intermédiaire entre les semi-pélagiens et les tenants de la doctrine augustinienne sur la grâce, et prend parti résolument en faveur de l'universalité de la volonté salvatrice de Dieu et de la communication de la grâce.

Comme la *foi* « est le commencement du salut, la base et la racine de toute justification » (D 801), la foi est indispensable aussi pour la justification des païens. *Hébreux*, XI, 6 : « Sans la foi il est impossible de plaire à Dieu; car pour aller à Dieu, il faut croire qu'il existe et qu'il récompense ceux qui le cherchent. » Une simple « foi de raison » ne suffit pas. Innocent XI a condamné cette proposition : Fides late dicta ex testimonio creaturarum similive motivo ad justificationem sufficit (D 1173). La *foi théologique*, c'est-à-dire la foi surnaturelle basée sur la révélation est donc nécessaire; or elle est un effet de la grâce (D 1789 : notion de la foi théologique; 1793 : nemini unquam sine illa contigit justificatio). En ce qui concerne le contenu de cette foi, il faut, d'après *Hébreux*, XI, 6, admettre, *necessitate medii* tout au moins l'existence de Dieu et une rétribution dans l'autre vie, avec une foi explicite. Relativement à la sainte Trinité et à l'Incarnation, la foi implicite suffit. La foi surnaturelle nécessaire pour la justification est obtenue, du fait que Dieu fait connaître à l'infidèle, par une voie intérieure ou extérieure, la vérité révélée et le rend capable, à l'aide de la grâce actuelle, de faire un acte de foi surnaturel (cfr *De verit.*, XIV, 11).

Objection. On objecte, contre l'universalité de la volonté salvatrice de Dieu, que Dieu ne veut pas sérieusement et sincèrement le salut des enfants morts sans baptême. Il y a lieu de répondre : Dieu n'est pas obligé, en raison de sa volonté salvatrice, d'écarter par une intervention miraculeuse tous les obstacles, pris en particulier, qui se présentent dans l'ordre universel créé par lui, à la suite d'un concours de causes secondes avec la cause première divine, et qui en bien des cas font échouer l'exécution de la volonté salvatrice divine. Il existe aussi la possibilité que Dieu pardonne d'une manière extraordinaire le péché originel aux enfants morts sans baptême et leur communique la grâce, car sa puissance n'est pas liée aux moyens de grâce de l'Église. La réalité d'une telle collation extrasacramentelle de la grâce ne se laisse cependant pas démontrer positivement (cfr Livre II, § 25).

BIBLIOGRAPHIE : F. Stegmüller, *Die Lehre vom allgemeinen Heilswillen in der Scholastik bis Thomas von Aquin*, R 1929. Fr. Schmid, *Die ausserordentlichen Heilswege für die gefallene Menscheit*, Bn 1899. P. R. Pies, *Die Heilsfrage der Heiden*, Aix-la-Chapelle, 1925. Th. Ohm, *Die Stellung der Heiden zu Natur und Uebernatur nach dem hl. Thomas*, Mr 1927. L. Capéran, *Le problème du salut des infidèles*, P 1912, Tou [2]1934. R. Martin, *De necessitate credendi et credendorum*, Lou 1906.

§ 12. LE MYSTÈRE DE LA PRÉDESTINATION

1. Notion et réalité de la prédestination

a) Notion

Au sens *large*, on entend par prédestination toute décision éternelle de la volonté divine. Au sens *strict*, on entend par prédestination la décision éternelle de la volonté divine se rapportant à la fin dernière surnaturelle des créatures raisonnables, qu'elle ait pour objet l'admission au bonheur éternel ou l'exclusion de ce bonheur. Au sens *le plus strict*, on entend par prédestination la décision éternelle de la volonté divine d'admetttre dans le bonheur du ciel des créatures raisonnables déterminées : Praedestinatio est quaedam ratio ordinis aliquorum in salutem aeternam in mente divina existens (S. Th., I, 23, 2).

L'acte divin de prédestination comporte un acte de l'intelligence et un acte de volonté, la prescience et la prédétermination. D'après son effet dans le temps, on distingue la prédestination *incomplète* ou inadéquate, qui se rapporte ou bien seulement à la grâce (praedestinatio ad gratiam tantum) ou seulement à la gloire (praedestinatio ad gloriam tantum), et la prédestination *complète*, ou adéquate, qui a pour objet à la fois la gloire et la grâce (praedestinatio ad gratiam et gloriam simul). Saint Thomas définit cette dernière comme une praeparatio gratiae in presenti et gloriae in futuro (S. Th., I, 23, 2 ob. 4).

b) Réalité

Dieu, par une décision éternelle de sa volonté, a prédestiné certains hommes au bonheur éternel. De fide.

Le magistère ordinaire et universel de l'Église proclame ce dogme comme vérité révélée. Les décisions doctrinales du concile de Trente le supposent (D 805, 825, 827; cfr D 316 sqq, 320 sqq).

La réalité de la prédestination est attestée des plus clairement par l'*Épître aux Romains* (VIII, 29-30) : « Ceux que d'avance il a distingués, il les a aussi prédestinés à reproduire l'image de son Fils, qui devient ainsi l'aîné d'une multitude de frères; ceux qu'il a prédestinés, il les a aussi appelés; ceux qu'il a appelés, il les a aussi justifiés; ceux qu'il a justifiés, il les a aussi glorifiés. « Ce texte met en relief tous les éléments appartenant à la prédestination complète, l'action de l'intelligence et de la volonté dans la décision divine de prédestination (praescire, praedestinare) et les degrés principaux de sa réalisation dans le temps (vocare, justificare, glorificare) (cfr Matthieu, XXV, 34; Jean, X, 27; *Actes*, XIII, 48; *Éphésiens*, I, 4 sqq).

Saint Augustin et ses disciples défendent la réalité de la prédestination, contre les pélagiens et les semi-pélagiens, comme une doctrine traditionnelle. Saint Augustin fait cette remarque : « L'Église a cru, de tout temps, à cette prédestination qu'elle défend actuellement avec un nouveau zèle contre de nouveaux hérétiques » (*De dono persev.*, XXIII, 65).

La prédestination est une section du plan providentiel éternel de Dieu (cfr Livre II, § 10).

2. Raison de la prédestination

a) Le problème

La difficulté principale de la doctrine de la prédestination se trouve dans la question de savoir si le prédestiné lui-même se trouve dans une relation de cause (causa moralis) à l'égard de sa prédestination, du point de vue de Dieu, ou bien si le décret éternel de prédestination a été pris, en tenant compte ou sans tenir compte des mérites de l'homme (Post ou bien ante praevisa merita).

La prédestination incomplète à la *grâce* seulement est indépendante de tout mérite (ante praevisa merita), car la première grâce ne peut être méritée. De même, la prédestination complète à la grâce et à la gloire tout ensemble est indépendante de tout mérite, puisque la première grâce ne peut être méritée, et que les grâces suivantes, ainsi que les mérites acquis avec la grâce et leur récompense, dépendent de la première grâce comme les anneaux d'une chaîne. Si l'on prend la prédestination comme prédestination à la *gloire* seulement, la question se pose de savoir si la prédétermination au bonheur éternel a lieu en raison des mérites surnaturels de l'homme (post praevisa merita), ou bien sans en tenir compte (ante praevisa merita). Dans le premier cas le décret de prédestination est conditionnel (hypothétique), dans le second, il est sans condition (absolu).

b) Essais de solution

1° Les *thomistes*, les augustiniens, la plupart des scotistes et quelques molinistes anciens (Suarez, S. Bellarmin) enseignent une prédestination *absolue* (ad gloriam tantum), donc *ante praevisa merita*. D'après eux, Dieu décide de toute éternité, sans tenir compte des mérites de l'homme, d'après son bon plaisir, la béatitude d'hommes déterminés, et ensuite la distribution de grâces efficaces en vue d'exécuter le décret de sa volonté *(ordo intentionis)*. Dans le temps, Dieu répartit d'abord les grâces efficaces prédéterminées et donne ensuite, en récompense de mérites provenant de la collaboration de la volonté libre avec la grâce, la béatitude éternelle *(ordo exsecutionis)*. L'*ordo intentionis* et l'*ordo exsecutionis* sont donc réciproquement en ordre inverse (gloire-grâce; grâce-gloire).

2° La plupart des *molinistes*, et saint François de Sales († 1622,) enseignent une prédestination *conditionnelle* (ad gloriam tantum) donc post et propter praevisa merita. D'après eux, Dieu, par la *scientia media*, prévoit comment la libre volonté de l'homme se comporterait dans les divers états de grâce. A la lumière de cette connaissance, il choisit, d'après son bon plaisir, un ordre de grâce déterminé. A présent, il sait infailliblement, par la *scientia visionis*, quel usage chaque homme fera de la grâce qui lui est conférée. Ceux qui collaborent persévéramment avec la grâce, il les choisit, en raison de leurs mérites prévus, pour la béatitude éternelle, tandis que ceux qui refusent leur collaboration, il les destine à l'enfer éternel, à cause de leurs démérites prévus. L'*ordo intentionis* et l'*ordo exsecutionis* sont d'accord (grâce-gloire).

Les deux essais d'explication sont autorisés par l'Église (cfr D 1090). Les preuves scripturaires alléguées de part et d'autre ne sont pas décisives. Les *thomistes* invoquent surtout des passages de l'*Épître aux Romains* où le facteur divin du salut est fortement placé au premier plan (*Romains*, VIII, 29; IX, 11-13; IX, 20-21). Toutefois saint Paul ne parle pas de la prédestination à la gloire seulement, mais de la prédestination à la grâce et à la gloire ensemble, qui est indépendante de tout mérite. — Les *molinistes* se réfèrent à des textes qui attestent l'universalité de la volonté salvatrice de Dieu, surtout I Tim., II, 4, ainsi qu'à la sentence du Souverain Juge, Matthieu, XXV, 34-36, où les œuvres de miséricorde sont données comme motif à l'admission dans le royaume céleste. Mais on ne peut pas démontrer avec certitude qu'elles sont aussi la raison pour la « préparation » du royaume, c'est-à-dire pour le décret éternel de prédestination.

La référence aux Pères et aux théologiens scolastiques est incertaine, parce que ce problème appartient seulement à la théologie posttridentine. Tandis que la tradition préaugustinienne parle en faveur de l'explication moliniste, *saint Augustin*, du moins dans ses derniers écrits, penche plutôt pour l'explication dite thomiste. Cette dernière met efficacement en relief la causalité universelle de Dieu, tandis que la première fait davantage valoir l'universalité de la volonté salvatrice divine, la liberté de la créature et l'action

personnelle de l'homme dans l'œuvre du salut. Les difficultés qui subsistent des deux côtés prouvent que la prédestination est un mystère insondable, même pour la raison éclairée par la foi (*Romains*, XI, 33 sqq).

3. Caractères de la prédestination

a) Immutabilité

Le décret de prédestination, en tant qu'un acte de la science et de la volonté divines, est immuable comme l'Être divin lui-même. Le nombre de ceux qui sont inscrits dans « le livre de vie » (*Philippiens*, IV, 3; *Apocalypse*, XVII, 8; cfr Luc, X, 20) est fixé formellement et matériellement, ce qui veut dire que Dieu prévoit et détermine avec une certitude infaillible combien d'hommes et quels hommes seront sauvés. Dieu seul connaît le nombre des prédestinés : Deus cui soli cognitus est numerus electorum in superna felicitate locandus (Secrète *pro vivis* et *pro defunctis*). Contre l'opinion rigoriste, soutenue aussi par saint Thomas (S. Th., I, 23, 7) à cause de Matthieu, VII, 13-14 (cfr Matthieu, XII, 14) qui estime le nombre des prédestinés inférieur à celui des réprouvés, on a le droit d'admettre, en raison de la volonté universelle salvatrice de Dieu, que le royaume du Christ n'est pas plus petit que celui de Satan.

b) Incertitude

Le concile de Trente a défini, contre Calvin, qu'on ne peut obtenir la certitude que quelqu'un en fait est prédestiné, qu'en raison d'une révélation particulière : Nisi ex speciali revelatione sciri non potest, quos Deus sibi elegerit (D 808; cfr 825-826).

La sainte Écriture nous engage à faire notre salut avec crainte et tremblement (*Philippiens*, II, 12). « Que celui qui se flatte d'être debout prenne garde de tomber » (*I Cor.*, X, 12). Malgré cette incertitude, il y a des signes de prédestination qui permettent de conclure, du moins avec grande vraisemblance, à sa prédestination effective (pratique persévérante des vertus recommandées dans les huit Béatitudes, réception fréquente de la sainte Communion, charité pratique envers le prochain, amour du Christ et de l'Église, dévotion à la Sainte Vierge).

BIBLIOGRAPHIE : F. X. MAIER, *Israël in der Heilsgeschichte nach Röm.*, 9-11, Mr 1929. R. GARRIGOU-LAGRANGE, *La prédestination des saints et la grâce*, P 1936. F. SAINT-MARTIN, *La pensée de saint Augustin sur la prédestination gratuite et infaillible des élus à la gloire, d'après ses derniers écrits (426-430)*, P 1930. J. SANTELER, *Die Prädestination nach den Römerbriefkommentaren des 13. Jh.*, ZkTh 52 (1928), 1-39, 183-201. C. FRIETHOFF, *Die Prädestinationslehre bei Thomas von Aquin und Calvin*, Fr/S 1926. P. VIGNAUX, *Justification et prédestination au XIVe siècle*, P 1934. L. GOMEZ-HELLIN, *Praedestinatio apud Joannem Cardinalem de Lugo*, R 1938. W. A. HANCK, *Die Erwählten, Prädestination und Heilsgewissheit nach Calvin*, Gü 1950.

§ 13. LE MYSTÈRE DE LA RÉPROBATION

1. Notion et réalité de la réprobation

Par réprobation on entend la décision éternelle de la volonté divine d'exclure de la béatitude éternelle des créatures raisonnables déterminées. Tandis que Dieu coopère positivement par sa grâce aux mérites surnaturels qui sont la raison de la béatitude éternelle, il permet simplement le péché qui est la cause de la damnation.

D'après l'objet du décret de réprobation, on distingue entre la réprobation *positive* et la réprobation *négative*, suivant que le décret divin de réprobation a pour objet la peine éternelle de l'enfer ou la non-élection au bonheur éternel. Relativement à la raison de la réprobation, on distingue la réprobation *conditionnelle* et la réprobation *absolue*, suivant que le décret divin de réprobation dépend ou non de la prévision de démérites futurs.

Dieu a prédestiné, par une décision éternelle de sa volonté, certains hommes à la damnation éternelle. De fide.

La réalité de la réprobation n'est pas définie formellement, mais elle est la doctrine générale de l'Église. Le synode de Valence (855) enseigne : fatemur praedestinationem impiorum ad mortem (D 322). Elle est attestée bibliquement par Matthieu, XXV, 41 : « Allez-vous-en loin de moi, maudits, au feu éternel, préparé pour le diable et ses anges » et *Romains*, IX 22 : « Vases de colère, tout prêts pour la perdition ».

2. Réprobation positive

a) L'hérésie *prédestinatienne*, sous ses diverses formes (le prêtre *Lucidus* de la Gaule méridionale au Ve siècle, le moine *Godescalc* au IXe siècle, au témoignage de ses adversaires, mais nullement dans ses écrits qui viennent d'être retrouvés; *Wicleff*, *Hus* et surtout *Calvin*), enseigne une prédestination positive au péché et une prédestination *absolue* à la damnation éternelle, mais sans tenir compte de démérites futurs. Elle a été condamnée par les synodes d'Orange (D 200), de Quiercy et de Valence (D 316, 322) et au concile général de Trente (D 827). La réprobation positive absolue conduit à la négation de la volonté salvatrice de Dieu et de la Rédemption; elle est en contradiction avec la justice et la sainteté de Dieu et avec la liberté de l'homme.

b) Selon la doctrine de l'Église, il existe une réprobation positive *conditionnelle*, c'est-à-dire tenant compte de démérites futurs prévus

(post et propter praevisa demerita). La conditionnalité de la réprobation positive est exigée par l'universalité de la volonté salvatrice divine. Celle-ci empêche que Dieu veuille par avance la damnation d'hommes déterminés (cfr *I Tim.*, II, 4; Ézéchiel XXXIII, 11; II Pierre, III, 9).

Saint Augustin enseigne : Dieu est bon, Dieu est juste. Il peut sauver quelques hommes sans bons mérites, parce qu'il est bon; mais il ne peut damner personne sans démérites, parce qu'il est juste » (*Contra Julian.*, III, 18, 35).

3. Réprobation négative

Les *thomistes* enseignent, en conformité avec la prédestination absolue à la béatitude éternelle, une réprobation *absolue*, mais *négative*. Elle est considérée par la plupart des thomistes comme une non-élection au bonheur éternel, jointe au décret divin de permettre qu'une partie des créatures humaines tombe dans le péché et ainsi perde par sa faute le salut éternel. Contre la réprobation positive absolue des prédestinatiens, les thomistes maintiennent l'universalité de la volonté salvatrice divine et de la Rédemption, la collation de grâces suffisantes aux réprouvés et la liberté de la volonté. Il est cependant difficile de faire accorder la non-élection absolue avec l'universalité de la volonté salvatrice de Dieu. Dans son effet, la réprobation négative absolue des thomistes revient au même que la réprobation positive absolue des prédestinatiens, car en dehors du ciel et de l'enfer il n'existe pas de troisième état final.

4. Caractères de la réprobation

Le décret divin de réprobation est, comme celui de prédestination, *immuable* et *incertain* pour les hommes, à moins d'une révélation spéciale.

BIBLIOGRAPHIE : C. LAMBOT, *Œuvres théologiques et grammaticales de Godescalc d'Orbais*, Lou 1945.

CHAPITRE IV

Les rapports de la grâce et de la liberté

§ 14. LA DOCTRINE DE L'ÉGLISE SUR LA GRACE ET LA LIBERTÉ CONTRE L'HÉRÉSIE

Dès lors que Dieu donne à tous les hommes des grâces suffisantes pour opérer leur salut, mais qu'en fait une partie seulement des hommes gagne son salut, il y a des grâces qui ont pour conséquence le salut voulu par Dieu

(gratiae *efficaces*) et des grâces qui n'ont pas ce résultat (gratiae *mere sufficientes*). On se demande si la raison de cette efficacité différente se trouve dans la grâce elle-même ou dans la liberté humaine. Les réformateurs et les jansénistes ont cherché une solution radicale à cette question difficile en niant la liberté de la volonté (cfr Luther, *De servo arbitrio*). Dans le domaine de la controverse théologique, se rencontrent les essais de solution des divers systèmes catholiques sur la grâce.

1. Liberté de la volonté sous l'influence de la grâce efficace

La volonté humaine demeure libre sous l'influence de la grâce efficace. De fide.

Le concile de Trente a défini contre les réformateurs : « Si quis dixerit liberum hominis arbitrium a Deo motum et excitatum nihil cooperari assentiendo Deo excitanti atque vocanti, quo ad obtinendam justificationis gratiam se disponat ac praeparet, neque *posse dissentire, si velit*, sed veluti inanime quoddam nihil omnino agere, *mereque passive* se agere A.S. (D 814). Innocent X a condamné, comme hérétique, la proposition suivante de Jansénius : « Dans l'état de nature déchue, il n'est jamais résisté à une grâce intérieure » (D 1093; cfr D 797, 815, 1094-1095).

La sainte Écriture met en relief tantôt le facteur humain de la liberté de la volonté, tantôt le facteur divin de la grâce. Les nombreuses exhortations à la pénitence et aux bonnes œuvres supposent que la grâce n'ôte pas la liberté de la volonté. Celle-ci est attestée expressément *Deutéronome*, XXX, 19; *Ecclésiastique*, XV, 18; XXXI, 10; Matthieu XXIII, 37 : « Que de fois ai-je voulu rassembler tes enfants... *et tu n'as pas voulu!* »; *Actes*, VII, 51 : « Toujours *vous résistez* à l'Esprit-Saint. » Saint Paul met en relief la coopération de la grâce et de la volonté libre *I Cor.*, XV, 10 : « C'est par la grâce de Dieu que je suis ce que je suis, et sa grâce à mon égard n'a pas été stérile. Loin de là, j'ai travaillé plus qu'eux tous : oh! non pas moi, mais la grâce de Dieu qui est avec moi » (cfr *II Cor.*, VI, 1; *Philippiens*, II, 12).

Saint Augustin, à qui se réfèrent les hérétiques, n'a jamais nié la liberté de la volonté en face de la grâce. Pour défendre cette liberté de la volonté, il écrivit en 426 ou 427, le traité *De gratia et libero arbitrio*, où il cherche à instruire et à apaiser ceux « qui croient que l'on nie la liberté de la volonté, quand on défend la grâce et qui défendent la liberté de la volonté de telle

manière qu'ils nient la grâce et soutiennent que la grâce est donnée suivant nos mérites » (1, 1). La justification n'est pas seulement l'œuvre de la grâce, mais elle est en même temps l'œuvre de la volonté libre : « Celui qui t'a créé sans toi, ne te justifie pas sans toi » (*Sermo*, 169, 11, 13). Quand saint Augustin remarque que nous faisons nécessairement ce qui nous fait davantage plaisir (quod enim amplius nos delectat, secundum id operemur necesse est; *Expositio ep. ad Gal.*, XLIX), il ne pense pas à un plaisir bon ou mauvais irréfléchi qui précède la décision de la volonté et la détermine, comme l'expliquaient les jansénistes, mais à un plaisir réfléchi qui est inclus dans la décision de la volonté.

La liberté de la volonté, sous l'influence de la grâce, est la condition préalable nécessaire pour de bonnes œuvres méritoires. En faveur de la doctrine catholique intervient aussi le témoignage de la conscience humaine.

2. La gratia vere et mere sufficiens

Il existe une grâce réellement suffisante et restant cependant inefficace (gratia vere et mere sufficiens). De fide.

On entend par là une grâce qui, dans des circonstances concrètes, confère le pouvoir de faire un acte salutaire (vere et relative sufficiens), mais qui, à cause de la résistance de la volonté, reste en fait inefficace (mere ou pure sufficiens). La grâce *vere et mere sufficiens* est niée par les réformateurs et les jansénistes, parce que, d'après eux, la grâce, à cause du manque de liberté interne de la volonté, exerce une influence nécessitante sur la volonté. La grâce suffisante est donc d'après eux toujours efficace.

Suivant le concile de Trente, l'homme peut, à l'aide de la grâce prévenante, se préparer à la grâce de la justification (*vere* sufficiens), mais il peut aussi refuser son assentiment, s'il le veut (*mere* sufficiens) : potest dissentire, si velit (D 814; cfr 797). Alexandre VIII a condamné l'erreur, injurieuse pour Dieu, des jansénistes, que la gratia sufficiens entendue au sens d'une gratia parva insuffisante était un mal, parce qu'elle faisait de l'homme un débiteur devant Dieu (D1296).

La sainte Écriture atteste que l'homme laisse fréquemment inutilisée la grâce qui lui est offerte (cfr Matthieu, XXIII, 37; *Actes*, VII, 51).

La Tradition enseigne unanimement la réalité des grâces suffisantes qui demeurent sans résultat par la faute de l'homme. *Saint Augustin* aussi connaît objectivement la différence entre la grâce simplement suffisante et la grâce efficace. Cfr *De spiritu et lit.*, XXXIV, 60 : « En toutes choses Sa miséricorde nous prévient. Mais accepter l'appel de Dieu ou Lui résister est l'affaire de notre propre volonté. » Quand saint Augustin ne reconnaît pas la *gratia quae dat posse* comme une véritable grâce, il a en vue la *gratia possibilitatis* des pélagiens qui consiste dans la volonté libre.

Spéculativement, la réalité de la *gratia vere et mere sufficiens* doit être établie, d'une part, sur l'universalité de la volonté salvatrice de Dieu et de la grâce et, d'autre part, sur le fait que les hommes n'obtiennent pas tous le salut éternel.

BIBLIOGRAPHIE : N. DEL PRADO, *De gratia et libero arbitrio*, 3 tomes, Fr/S 1907. F. WÖRTER, *Die christliche Lehre über das Verhältnis von Gnade und Freiheit von den apostolischen Zeiten bis auf Augustinus*, 2 tomes, Fr 1856/60. O. ROTEMANNER, *Der Augustinismus*, Mu 1892. J. MAUSBACH, 1 (cfr p. 000). G. VRANKEN, *Der göttliche Konkurs zum freien Willensakt des Menschen beim hl. Augustinus*, R 1943.

§ 15. LA SPÉCULATION THÉOLOGIQUE SUR LES RAPPORTS DE LA GRACE ET DE LA LIBERTÉ

Le problème

La grande controverse théologique qui existe depuis la fin du XVIe siècle sur les rapports de la grâce efficace avec la liberté de la volonté tourne autour de cette question : Sur quoi se fonde ce fait que la grâce efficace a pour conséquence, avec une infaillible certitude, l'acte salutaire voulu par Dieu ? La raison en est-elle dans la grâce elle-même, ou bien dans le libre assentiment de la volonté prévu par Dieu ? La grâce est-elle efficace par sa force interne (per se sive ab intrinseco) ou bien le devient-elle par le libre assentiment de la volonté (per accidens sive ab extrinseco) ? D'où découle cette autre question : la grâce efficace est-elle intérieurement différente de la grâce suffisante, ou bien l'est-elle seulement extérieurement par l'adjonction du libre consentement de la volonté ?

1. Le thomisme

Le thomisme, fondé par le théologien dominicain espagnol *Dominique Banez* († 1604) et principalement soutenu par les théologiens de l'ordre de saint Dominique, enseigne que Dieu décide de toute éternité un effet salutaire déterminé et, comme moyen de le réaliser, la collation d'une grâce efficace. Par cette dernière il agit, dans le temps, *physiquement* sur la volonté libre de l'homme et le pousse à se décider librement à coopérer avec la grâce. La grâce efficace produit infailliblement par sa puissance interne (per se, seu ab intrinseco) le libre consentement de la volonté. Elle se distingue donc intérieurement et essentiellement de la grâce suffisante, qui donne seulement le pouvoir de faire l'acte salutaire. Pour que ce pouvoir passe à l'acte, il faut que s'y ajoute une nouvelle grâce intérieurement différente (gratia efficax). Le libre consentement de la volonté humaine est prévu infailliblement par Dieu

dans le décret de sa volonté où il a décidé de toute éternité l'effet salutaire et la collation de la grâce efficace.

L'avantage de l'explication thomiste réside dans le développement logique de cette idée que Dieu est la cause première de toute activité des créatures et que la créature, dans son activité comme dans son être, dépend totalement de Dieu. Mais il subsiste cette difficulté : comment la *gratia sufficiens* est-elle vraiment suffisante et comment la liberté de la volonté est-elle conciliable avec la *gratia efficax* ?

2. L'augustinisme

L'augustinisme créé au XVIIe et au XVIIIe siècle par les membres de l'ordre des Ermites de saint Augustin, tels que le cardinal *Henri Noris* († 1704) et *Laurent Berti* († 1766), admet, comme le thomisme, une *gratia per se seu ab intrinseco efficax*. Mais, à la différence du thomisme, il enseigne que la grâce efficace par elle-même prédétermine la volonté non pas physiquement, mais seulement *moralement* par l'influx d'une délectation victorieuse pour le bien qui produit un assentiment de la volonté infailliblement certain, mais libre (système des prédéterminations morales).

L'augustinisme cherche à préserver la liberté de la volonté, mais il considéra la grâce trop exclusivement comme une délectation et ne peut pas expliquer suffisamment le succès infaillible de la grâce efficace et la prescience divine.

3. Le molinisme

Le molinisme, fondé par le théologien espagnol *Louis Molina* († 1600), de la Compagnie de Jésus, est principalement soutenu par les théologiens de cet ordre religieux; il n'admet pas entre la grâce suffisante et la grâce efficace une différence intérieure essentielle, mais seulement extérieure et accidentelle. Dieu munit la volonté de la grâce suffisante pour agir surnaturellement, si bien que l'homme peut poser l'acte salutaire quand il veut, sans une nouvelle grâce différente. Si la volonté libre donne son consentement à la grâce et accomplit avec elle l'acte salutaire, la grâce suffisante devient d'elle-même une grâce efficace. Si la volonté libre refuse son assentiment, la grâce demeure simplement suffisante. Dieu prévoit infailliblement, à l'aide de la *scientia media*, le libre consentement de la volonté. Le molinisme insiste avant tout sur le fait de la liberté humaine ce qui amène de soi-même un certain affaiblissement de la causalité première universelle divine. La *scientia media* et la prévision, basée sur elle, du succès infaillible de la grâce efficace restent dans l'obscurité.

4. Le congruisme

Le congruisme, créé par *François Suarez* († 1617) et *saint Robert Bellarmin* († 1621), a été prescrit par le général des Jésuites, *Claude Aquaviva* (1613),

comme doctrine de l'ordre. C'est une transformation et un développement du molinisme. D'après le congruisme, la différence entre la grâce efficace et la grâce suffisante ne repose pas seulement sur l'adhésion de la volonté libre, mais en même temps sur la congruence, c'est-à-dire l'adaptation de la grâce aux conditions individuelles de son bénéficiaire. Si la grâce est adaptée aux conditions individuelles internes et externes de l'homme (gratia congrua), elle devient efficace par le libre assentiment de la volonté; si elle ne l'est pas (gratia incongrua), elle demeure inefficace par défaut de l'assentiment de la volonté libre. Dieu prévoit par la *scientia media* la congruence de la grâce et son succès infaillible.

Le congruisme accentue plus que le molinisme le facteur divin du salut.

5. Le syncrétisme

Le système syncrétiste, principalement représenté par des théologiens de la Sorbonne (*Nicolas Ysambert*, † 1642; *Isaac Habert*, † 1668; *Honoré Tournely*, † 1729 et par *S. Alphonse de Liguori*, † 1787), cherche une voie intermédiaire entre les systèmes précédents. Il distingue deux sortes de grâce efficace. Avec le molinisme et le congruisme, il accepte pour les bonnes œuvres plus faciles, en particulier pour la prière, une *gratia ab extrinseco efficax*, qui cependant prédétermine la volonté libre, non pas physiquement, mais (au sens de l'augustinisme) moralement (praedeterminatio moralis). Ceux qui utilisent la grâce efficace *ab extrinseco*, en particulier la grâce de la prière, obtiennent infailliblement, en raison de l'exaucement assuré à la prière, la grâce efficace *per se*.

Le système syncrétiste réunit presque toutes les difficultés des divers systèmes sur la grâce. Mais il souligne heureusement le fait que la prière joue un rôle important dans la réalisation du salut.

BIBLIOGRAPHIE : N. del Prado (cfr § 14). G. Manser, *Das Wesen des Thomismus*, Fr/S ³1949. G. Schneemann, *Controversiarum de divinae gratiae liberique arbitrii concordia initia et progressus*, Fr 1881. E. Vansteenberghe, *Molinisme*, DThC, x (1929), 2094-2187. W. Hentrich, *Gregor von Valencia und der Molinismus*, In 1928. W. Lurz, *Adam Tanner und die Gnadenstreitigkeiten des 17. Jh.*, Br 1932. X. M. Le Bachelet, *Prédestination et grâce efficace. Controverses dans la Compagnie de Jésus au temps d'Aquaviva (1610-1613)*, 2 tomes, Lou 1931. F. Stegmüller, *Geschichte des Molinismus I Neue Molinaschriften*, Mr 1935. J. Rabeneck, *De vita et scriptis Ludovici Molina, Archivum historicum Societatis Jesu*, xix (1950), 75-145.

DEUXIÈME SECTION

La grâce habituelle

CHAPITRE PREMIER

La justification

§ 16. LE CONCEPT DE JUSTIFICATION

1. Le concept de justification chez les réformateurs

Le point de départ de la doctrine luthérienne de la justification est la conviction que la nature humaine a été complètement corrompue par le péché d'Adam et que le péché originel consiste formellement dans la concupiscence. Luther envisage la justification comme un acte judiciaire (actus forensis), par lequel Dieu déclare le pécheur justifié, bien qu'il demeure intérieurement injuste et pécheur. Négativement cette justification n'est pas une suppression réelle du péché, mais seulement une non-imputation ou une couverture des péchés. Positivement elle n'est pas un renouvellement intérieur ni une sanctification, mais seulement une imputation externe de la justice du Christ. La condition subjective de la justification est la foi fiduciale, c'est-à-dire la ferme confiance, unie à la certitude du salut, que le Dieu de miséricorde pardonne les péchés à cause du Christ (cfr *Conf. Augsb.* et *Apol. Conf. art.* 4; *Art. Smalc. P.* III, *art.* 13; *Formula concordiae, P.* II, c. 3).

2. Le concept catholique de la justification

Le concile de Trente a défini la justification, en accord avec *Colossiens*, I, 13, comme « le transfert de l'état dans lequel l'homme est né, comme fils du premier Adam, dans l'état de grâce et d'adoption d'enfants de Dieu par le second Adam, Jésus-Christ, notre Sauveur » (translatio ab eo statu, in quo homo nascitur filius primi Adae, in statum gratiae et adoptionis filiorum Dei per secundum Adam Jesum Christum Salvatorem nostrum) (D 796). *Négativement*, elle est un véritable effacement du péché; *positivement*, elle est une sanctification et une rénovation surnaturelles de l'homme intérieur : non est sola peccatorum remissio, sed et sanctificatio et renovatio interioris hominis (D 799). Le concile de Trente a rejeté, comme hérétique

(D 792, 821), la doctrine protestante de la simple couverture, ou non-imputation des péchés, et de l'imputation extérieure de la justice du Christ.

Du point de vue *négatif*, la sainte Écriture considère le pardon des péchés comme une suppression réelle et complète des péchés, en employant les expressions suivantes : *a*) delere = ôter, effacer (*Ps.* 50, 3; Isaïe, XLIII, 25; XLIV, 22; *Actes*, III, 19), auferre, transferre = enlever, écarter (II Samuel, XII, 13; *I Chroniques*, XXI, 8; Michée, VII, 18), tollere = emporter (Jean, I, 29), longe facere = éloigner (*Ps.* 102, 13); *b*) lavare, abluere = laver, mundare = purifier (*Ps.* 50, 4; Isaïe, I, 16; Ézéchiel, XXXVI, 25; *Actes*, XXII, 16; *I Cor.*, VI, 11; *Hébreux*, I, 3; I Jean, I, 7); *c*) remittere ou dimittere = remettre, pardonner (*Ps.* 31, 1; 84, 3; Matthieu, IX, 2.6; Luc, VII, 47-48; Jean, XX, 23; Matthieu, XXVI, 28; *Éphésiens*, I, 7).

Les quelques textes qui parlent d'une couverture ou d'une non-imputation des péchés (*Ps.* 31, 1; 84, 3; *II Cor.*, V, 19) doivent être entendus d'un réel effacement des péchés à la lumière des expressions parallèles (remittere, dans *Ps.* XXXI, 1; 84, 3) et de l'enseignement très clair de l'Écriture. Dans les passages, *Proverbes*, X, 12 (« la charité couvre tous les péchés ») et I Pierre, IV, 8 (« La charité couvre la multitude des péchés ») il n'est pas question du pardon des péchés par Dieu, mais du pardon mutuel entre les hommes.

Au point de vue *positif*, la sainte Écriture présente la justification comme une renaissance, c'est-à-dire la production d'une nouvelle vie surnaturelle dans celui qui était jusqu'alors pécheur (Jean, III, 5; Tite, III, 5), comme une nouvelle création (*II Cor.*, V, 17; *Galates*, VI, 15), comme un renouvellement intérieur (*Éphésiens*, IV, 23), comme une sanctification (*I Cor.*, VI, 11), comme un transfert de la mort à la vie (I Jean, III, 14), des ténèbres à la lumière (*Colossiens*, I, 13; *Éphésiens*, V, 8), comme une communauté permanente de l'homme avec Dieu (Jean, XIV, 23; XV, 5), comme une participation à la nature divine (II Pierre, I, 4 : divinae consortes naturae). Quand saint Paul dit que le Christ est devenu notre justice (*I Cor.*, I, 30; cfr *Romains*, V, 18), il exprime seulement la cause méritoire de notre justification.

Les Pères regardent la rémission des péchés comme un véritable effacement des péchés. *Saint Augustin* repousse la déformation pélagienne, qui faisait dire

aux disciples de l'hérétique que le baptême n'enlève pas complètement les péchés, mais pour ainsi dire les « gratte » seulement : Dicimus baptisma dare omnium indulgentiam peccatorum et *auferre* crimina, *non radere* (*Contra duas ep. Pel.*, I, 13, 26). La sanctification réalisée par la justification est fréquemment appelée par les Pères une déification (θείωσις, deificatio). *Saint Augustin* déclare que la *justitia Dei* paulinienne n'est pas la justice par laquelle Dieu lui-même est juste, mais celle qui nous fait justes (cfr D 799); elle est appelée justice de Dieu, parce qu'elle nous est donnée par Dieu (*De gratia Christi*, XIII, 14).

Si Dieu déclarait juste le pécheur, bien que celui-ci demeure intérieurement pécheur, que deviendraient sa véracité et sa sainteté ?

BIBLIOGRAPHIE : J. HEFNER, *Die Entstehungsgeschichte des Trienter Rechtfertigungsdekretes*, Pa 1909. H. RÜCKERT, *Die Rechtfertigungslehre auf dem Tridentinischen Konzil*, Bo 1925. F. CAVALLERA, *La session VI du concile de Trente sur la justification (13 janvier 1547)*, BLE 44 (1943-50) 1949. E. TOBAC, *Le problème de la justification dans saint Paul*, Lou 1908. H. SCHUMACHER, *Kraft der Urkirche. Das « neue Leben » nach den Dokumenten der zwei ersten Jarhhunderte*, Fr 1934. H. DENIFLE, *Die abenländischen Schriftausleger bis Luther über Justitia Dei (Romains, I, 17) und Justificatio*, Ma 1905. C. VERFAILLIE, *La doctrine de la justification dans Origène*, Str 1926. C. FECKES, *Die Rechtfertigungslehre des Gabriel Biel*, Mr 1925. O. MÜLLER, *Die Rechtfertigungslehre nominalistischer Reformationsgegner*, Br 1940. M. FLICK, *L'attimo della giustificazione secondo S. Tommaso*, R 1947.

§ 17. LES CAUSES DE LA JUSTIFICATION

Le concile de Trente (D 799) a déterminé les causes suivantes de la justification :

1. La *cause finale* est l'honneur de Dieu et du Christ (cause finale primaire) et la vie éternelle de l'homme (cause finale secondaire).

2. La *cause efficiente*, plus précisément, la cause efficiente principale, est la miséricorde divine.

3. La *cause méritoire* est Jésus-Christ qui, comme Médiateur entre Dieu et les hommes, a satisfait pour nous et a mérité la grâce de la justification.

4. La *cause instrumentale* de la première justification est le sacrement de baptême. La déclaration conciliaire ajoute : quod est sacramentum fidei, sine qua nulli unquam contigit justificatio. Il présente donc la foi comme condition préalable nécessaire (pour les adultes) à la justification (cause dispositive).

5. La *cause formelle* est la justice de Dieu, non pas celle par laquelle il est lui-même juste, mais celle par laquelle il nous fait justes (justitia Dei, non qua ipse justus est, sed qua nos, justos facit) c'est-à-dire la grâce sanctifiante (cfr D 820).

D'après l'enseignement du concile de Trente, la grâce sanctifiante est la *seule* cause formelle de la justification (*unica* formalis causa). Cela signifie que l'infusion de la grâce sanctifiante opère aussi bien la rémission des péchés que la sanctification interne. Le concile repousse ainsi la doctrine de la *double* justice, soutenue par quelques réformateurs (Calvin, Martin Bucer) ainsi que par quelques théologiens catholiques (Seripando, Contarini, Pighius, Gropper), suivant laquelle le pardon des péchés doit être réalisé par l'imputation de la justice du Christ, et la sanctification positive par une justice inhérente à l'âme.

D'après l'enseignement de la sainte Écriture, la grâce et le péché s'opposent l'une à l'autre comme la lumière et les ténèbres, la vie et la mort. La collation de la grâce opère donc nécessairement le pardon des péchés. Cfr *II Cor.*, VI, 14 : « Quelle association peut-il y avoir entre la justice et l'iniquité ? Quelle union entre la lumière et les ténèbres ? » *Colossiens*, II, 13 : « Vous étiez morts par suite de vos fautes ...et il (Dieu) vous a fait revivre avec lui (le Christ) » (cfr I Jean, III, 14; S. Th., I II, 113, 6 ad 2).

BIBLIOGRAPHIE : ST. EHSES, *Johann Groppers Rechtfertigungslehre auf dem Konzil zu Trient*, RQ 20 (1906), 175-188. F. HÜNERMANN, *Die Rechtfertigungslehre des Kardinals Gasparo Contarini*, ThQ 102 (1921), 1-22. H. JEDIN, *Girolamo Seripando. Sein Leben und Denken im Geisteskampf des 16 Jh.*, Wu 1937. ID., *Kardinal Contarini als Kontroverstheologe*, Mr 1949. W. LIPGENS, *Kardinal Johannes Gropper (1503-1589)*, Mr 1951. P. PAS, *La doctrine de la double justice au concile de Trente*, EThL 50 (1954), 5-53.

§ 18. LA PRÉPARATION A LA JUSTIFICATION

1. Possibilité et nécessité d'une préparation

Le pécheur peut et doit, à l'aide de la grâce actuelle, se préparer à recevoir la grâce de la justification. De fide.

Les réformateurs niaient la possibilité et la nécessité d'une préparation à la justification, en partant de ce principe que la volonté de

l'homme, à la suite de la corruption complète de la nature humaine par le péché d'Adam, était devenue incapable de tout bien. Contre cette opinion le concile de Trente a défini : Si quis dixerit ...nulla ex parte necesse esse eum (sc. impium) suae voluntatis motu praeparari atque disponi A.S. (D 819; cfr D 797 sqq, 814, 817).

Le concile (D 797) indique, comme preuves scripturaires : *Zacharie*, I, 3 : « Tournez-vous vers moi et je me tournerai vers vous » et *Lamentations*, V, 21 : « Tourne-toi vers nous, Seigneur, et nous nous tournerons vers toi. » Le premier texte souligne la liberté du mouvement de notre volonté vers Dieu, le second fait ressortir la nécessité de la grâce prévenante divine. Cfr les nombreuses exhortations de la sainte Écriture à la pénitence et à la conversion.

La pratique de l'ancienne Église relative à la pénitence et au catéchuménat prévoyait une préparation très intensive à la réception de la grâce de justification. *Saint Augustin* déclare : « Celui qui t'a créé sans toi, ne te justifie pas sans toi. Donc il t'a créé sans que tu le saches, mais il ne te justifiera pas sans le consentement de ta volonté » (*Sermo* 169, 11, 13) (cfr S. Th., I, II, 113, 3).

2. Foi et justification

Sans la foi la justification d'un adulte n'est pas possible. De fide.

D'après l'enseignement du concile de Trente, la foi est « le commencement du salut de l'homme, la base et la racine de toute justification : per fidem justificari dicimur, quia fides est humanae salutis initium, fundamentum et radix omnis justificationis. D 801; cfr D 799 : sine qua (sc. fide) nulli unquam contigit justificatio; de même D 1793.

En ce qui concerne le contenu de la foi justifiante, la foi dite fiduciale ne suffit pas, c'est la foi *théologique* ou *dogmatique*, qui est indispensable; cette foi consiste à tenir pour vraies les vérités de la Révélation divine à cause de l'autorité de Dieu qui les a révélées. Le concile de Trente a défini : Si quis dixerit, fidem justificantem nihil aliud esse quam fiduciam divinae misericordiae... A.S. D 822; cfr D 798 : credentes vera esse, quae divinitus revelata et promissa sunt; D 1789 (définition de la foi).

Au témoignage de la sainte Écriture, la foi, c'est-à-dire la foi dogmatique, est la condition préalable indispensable pour obtenir le salut éternel. Marc, XVI, 16 : « Prêchez l'Évangile à toute la création. Celui qui croira et sera baptisé sera sauvé, celui qui ne croira pas sera condamné. » Jean, XX, 31 : « Ceci a été écrit pour que vous croyiez que Jésus est le Christ, le Fils de Dieu, et qu'en croyant vous ayez la vie par son nom. » *Hébreux* XI, 6 : « Sans la foi, il est impossible de plaire à Dieu; car pour aller à Dieu, il faut croire qu'il existe et qu'il récompense ceux qui le cherchent » (cfr Jean, III, 14 sqq; VIII, 24; XI, 26; *Romains*, X, 8 sqq).

Les passages cités par les contradicteurs et qui soulignent fortement l'élément de confiance (*Romains*, IV, 3 sqq; Matthieu, IX, 2; Luc, XVII, 19; VII, 50; *Hébreux*, XI, 1), n'excluent pas la foi dogmatique; en effet la confiance en la miséricorde divine est une suite nécessaire de la foi en la vérité de la Révélation divine.

Une preuve réelle patristique de la nécessité de la foi dogmatique pour la justification est l'instruction des catéchumènes dans les vérités chrétiennes, et la profession de foi avant la réception du baptême. *Tertullien* désigne le baptême comme le sceau de la foi professée avant sa réception (obsignatio fidei, signaculum fidei; *De paenit.*, VI; *De spect.*, XXIV). *Saint Augustin* déclare : « Le commencement de la bonne vie, à laquelle appartient aussi la vie éternelle, c'est la vraie foi » (*Sermo* 43, 1, 1).

3. Nécessité d'autres actes de vertu en dehors de la foi

A la foi doivent s'ajouter encore d'autres actes de vertu. De fide.

D'après les réformateurs, la foi, au sens de la foi fiduciale, est l'unique cause de la justification (doctrine de *la foi seule*). Au contraire, le concile de Trente a déclaré qu'à côté de la foi d'autres actes de vertu sont indispensables (D 819). Il indique comme tels la *crainte* de la justice divine, l'*espérance* en la miséricorde divine à cause des mérites du Christ, le commencement de l'*amour de Dieu*, la *haine* et l'*aversion* pour le péché et la *résolution* de recevoir le baptême et de commencer une vie nouvelle. Le concile décrit le cours psychologique habituel du processus de la justification, mais sans définir que chacun de ces actes doit exister toujours et dans l'ordre chronologique et que seuls ces actes peuvent exister. Tout comme la foi ne doit jamais faire défaut, en tant que commencement du salut, de même la *contrition* des péchés commis ne doit jamais manquer, car le pardon des péchés n'est pas possible sans une aversion intérieure pour le péché (D 798; cfr D 897).

La sainte Écriture exige, en dehors de la foi, d'autres actes de préparation, par exemple la crainte de Dieu (*Ecclésiastique*, I, 27-28; *Proverbes*, XIV, 27), l'espérance (*Ecclésiastique*, II, 9), l'amour de Dieu (Luc, VII, 47; I Jean, III, 14), le repentir et la pénitence (Ézéchiel, XVIII, 30; XXXIII, 11; Matthieu, IV, 17; *Actes*, II, 38; III, 19).

Saint Paul et saint Jacques. — Quand *saint Paul* enseigne que nous sommes justifiés par la foi sans les œuvres de la Loi (*Romains*, III, 28 : « Nous sommes persuadés que l'homme est justifié par la foi, sans les œuvres de la Loi »; cfr *Galates*, II, 16), il entend par la foi, la foi vivante se manifestant par la pratique de la charité (*Galates*, V, 6), par les œuvres, les œuvres légales de l'Ancien Testament, par exemple la circoncision, par la justification, la purification intérieure et la sanctification du pécheur non chrétien par l'acceptation de la foi chrétienne. — Quand *saint Jacques*, par une contradiction apparente, enseigne que nous sommes justifiés par les œuvres et non pas seulement par la foi (Jacques, II, 24 : « Vous le voyez, c'est par les œuvres que l'homme est justifié et non par la foi seule »), il entend, par la foi, la foi morte (Jacques, II, 17; cfr Matthieu, VII, 21) par les œuvres, les bonnes œuvres issues de la foi chrétienne, par la justification, la justification du chrétien devant le tribunal de Dieu. Saint Paul se tourne contre des judaïsants, qui se glorifiaient des œuvres de la Loi; c'est pourquoi il insiste sur la foi. Saint Jacques s'adresse à des chrétiens tièdes; c'est pourquoi il insiste sur les bonnes œuvres. Mais les deux apôtres réclament unanimement une foi vivante et active.

Les Pères enseignent, d'accord avec la pratique du catéchuménat de l'ancienne Église, que la foi seule ne suffit pas pour la justification. *Saint Augustin* affirme : « Sans la charité, la foi peut exister, mais sans servir à rien » (*De Trin.*, XV, 18, 32) (cfr S. Th., I, II, 113, 5).

BIBLIOGRAPHIE : E. STAKEMEIER, *Glaube und Rechtfertigung*, Fr 1937. J. M. VOSTÉ, *Studia Paulina*, R ²1941, 93-109 : *De justificatione per fidem*. B. BARTMANN, *St. Paulus und St. Jakobus über die Rechtfertigung*, Fr 1897. E. TOBAC, *Le problème de la justification dans saint Paul et dans saint Jacques*, RHE 22 (1926), 797-805. A. LANDGRAF, *Die Vorbereitung auf die Rechtfertigung und die Eingiessung der heiligmachenden Gnade in der Frühscholastik*, Schol 6 (1931), 42-62, 22-247, 354-380, 481-504. F. MITZKA, *Die Lehre des hl. Bonaventura von der Vorbereitung auf die heiligmachende Gnade*, ZkTh 50 (1926), 27-72, 220-252. P. BLASER, *Rechtertigungsglaube bei Luther*, Mr 1953.

CHAPITRE II
L'état de justification

§ 19. L'ESSENCE DE LA GRACE SANCTIFIANTE

1. Définition ontologique de la grâce sanctifiante

a) La grâce sanctifiante est un don surnaturel créé, réellement distinct de Dieu. Sententia fidei proxima.

D'après l'opinion de *Pierre Lombard* (*Sent.* I, d. 17), la grâce de justification n'est pas une grâce créée, mais le Saint-Esprit lui-même qui habite dans l'âme du juste et opère directement par lui-même (non mediante aliquo habitu) les actes d'amour de Dieu et d'amour du prochain (cfr S. Th., 2, II, 23, 2).

Le concile de Trente a défini la grâce de la justification « une justice de Dieu, non pas celle par laquelle il est lui-même juste, mais celle par laquelle il nous fait justes » (D 799). Cette définition exclut l'identité de la grâce sanctifiante avec le Saint-Esprit. Le Saint-Esprit n'est pas cause formelle, mais cause efficiente de la justification. D'après *Romains*, V, 5 : « L'amour de Dieu a été répandu dans nos cœurs par l'Esprit-Saint qui nous a été donné » le Saint-Esprit nous communique l'amour de Dieu, qui nous a été donné avec la justification et qui est donc distinct de la grâce de justification, comme le donateur est distinct du don qu'il fait.

b) La grâce sanctifiante est un état surnaturel infusé par Dieu et inhérent de façon durable à l'âme. Sententia certa.

D'après l'opinion des *nominalistes*, la grâce de justification est la bienveillance permanente de Dieu, par laquelle il pardonne au pécheur ses péchés à cause des mérites du Christ et lui confère la grâce actuelle nécessaire pour opérer son salut. Pareillement *Luther* définit la grâce de justification comme une faveur divine envers le pécheur, qui consiste dans la non-imputation du péché et dans l'imputation de la justice du Christ.

Les expressions employées par le concile de Trente « diffunditur, infunditur, inhaeret » (D 800, 809, 821) indiquent que la grâce de

justification est un état permanent chez le justifié. Le Catéchisme Romain, rédigé sur l'ordre du concile de Trente, définit la grâce sanctifiante « une qualité divine inhérente à l'âme » (II, 2, 49). La grâce de justification est une grâce permanente dans l'âme du justifié, c'est ce qui résulte de la justification d'enfants mineurs (cfr D 410, 483, 790 sqq.).

La sainte Écriture présente l'état de justification comme la présence d'une semence divine dans l'homme (I Jean, III, 9 : « Quiconque est né de Dieu ne commet pas le péché, parce qu'il porte en lui le germe divin »), comme l'onction, le sceau et le gage du Saint-Esprit (*II Cor.*, I, 21), comme une participation à la nature divine (II Pierre, I, 4), comme une vie éternelle (Jean, III, 15-16). Elle désigne la justification comme une renaissance (Jean, III, 5; Tite, III, 5), comme une nouvelle création (*II Cor.*, V, 17; *Galates*, VI, 15), comme un renouvellement intérieur (*Éphésiens*, IV, 23). Ces diverses affirmations ne se laissent pas entendre d'actions passagères, isolées, de Dieu sur l'âme en vue de produire des actes salutaires, mais exigent un état surnaturel permanent, inhérent à l'âme. La nouvelle vie surnaturelle chez le justifié suppose un principe de vie surnaturel permanent.

Saint Cyrille d'Alexandrie appelle la grâce de justification une « qualité » (ποιότης) qui nous sanctifie (*Hom. pash.*, X, 2) ou « une certaine forme divine » (θείαν τινα μόρφωσιν) que le Saint-Esprit nous infuse (*In Is.*, IV, 2) (cfr S. Th., I, II, 110, 2).

c) La grâce sanctifiante n'est pas une substance, mais un accident réel inhérent à la substance de l'âme. Sententia certa.

Le concile de Trente emploie l'expression « inhaerere » (D 800, 809, 821), qui désigne la manière d'être de l'accident.

Comme manière d'être de l'âme, la grâce sanctifiante tombe plus précisément sous la catégorie de qualité et, en tant que qualité permanente, sous l'espèce de l'habitus. Comme la grâce sanctifiante complète directement la substance de l'âme et ne se rapporte qu'indirectement à l'activité, elle est définie un *habitus entitativus* (pour le distinguer de l'habitus operativus). D'après la nature et le mode de son origine, l'habitus de la grâce sanctifiante doit être précisé un *habitus infusus* (pour le distinguer de l'habitus innatus et de l'habitus acquisitus).

d) La grâce sanctifiante est réellement distincte de la charité. Sententia communior.

D'après *saint Thomas* et son école, la grâce sanctifiante, en tant que perfectionnement de la substance de l'âme (habitus entitativus) est *réellement* distincte de la charité, qui est un perfectionnement de la puissance de volonté (habitus operativus). Les *scotistes* définissent la grâce un habitus d'activité, qui est réellement identique avec la charité et, pour cette raison, ils admettent seulement une distinction *virtuelle* entre la grâce et la charité. Le concile de Trente a laissé la question indécise. Tandis que, dans un texte (D 821), il distingue grâce et charité (exclusa gratia et caritate), il parle ailleurs (D 800), en s'appuyant sur *Romains*, V, 5, seulement de l'infusion de la charité. L'opinion thomiste a surtout en sa faveur l'analogie de l'ordre surnaturel avec l'ordre naturel. Celle-ci montre que la qualité surnaturelle de la substance de l'âme est aussi réellement distincte des puissances de l'âme que la substance de l'âme l'est des puissances de l'âme (cfr S. Th., I, III, 110, 3-4).

2. Définition théologique de la grâce sanctifiante

a) La grâce sanctifiante crée une participation à la nature divine. Sententia certa.

L'Église fait cette prière à l'offertoire de la messe : « Da nobis per hujus aquae et vini mysterium ejus divinitatis esse consortes, qui humanitatis nostrae fieri dignatus est particeps. » De même dans la Préface de l'Ascension : « Est elevatus in coelum, ut nos divinitatis suae tribueret esse participes » (cfr D 1021).

D'après II Pierre, I, 4, le chrétien est élevé à la participation de la nature divine : « Par elles (sa propre gloire et sa puissance), Il (Dieu) vous a mis en possession de ses précieuses et magnifiques promesses, pour devenir par elles participants de la nature divine. » De même les textes scripturaires qui présentent la justification comme une naissance de Dieu (Jean, I, 12; III, 5; I Jean, III, 1.9; Tite, III, 5; Jacques, I, 18; I Pierre, I, 23) enseignent indirectement la participation de l'homme à la nature divine, car la naissance consiste dans la communication de la nature de celui qui engendre à celui qui est engendré.

Des textes indiqués et d'autres encore (*Ps.* 81, 1.6; Jean, X, 34-35) les Pères ont tiré la doctrine de la déification de l'homme par la grâce (θείωσις, deificatio). Les Pères sont fermement convaincus que Dieu s'est fait homme, pour que l'homme devienne Dieu, c'est-à-dire soit déifié. Cfr S. Athanase, *Or. de incarn. Verbi* 54 : « Le *Logos* est devenu homme, pour que nous devenions

Dieu (= déifiés). » De même *C. Arianos or.*, I, 38. Pseudo-Augustin, *Sermo* 128, I : Factus est Deus homo, ut homo fieret Deus. Le *Pseudo-Denys* explique la déification comme « une assimilation et une union les plus grandes possibles avec Dieu » (*De eccles. hier.*, I, 3).

b) Relativement à la nature et au mode de cette participation à la nature divine, deux extrêmes sont à éviter :

1° Elle ne doit pas être comprise au sens *panthéiste*, comme une transformation de la substance de l'âme en la divinité. La distance infinie entre le Créateur et la créature demeure (D 433, 510, 1223).

2° Elle ne doit pas non plus être comprise comme une simple communauté *morale* avec Dieu, qui consisterait dans l'imitation des perfections morales de Dieu, par analogie avec la « filiation diabolique » des pécheurs (Jean, VIII, 44).

3° Positivement, elle présente une communauté *physique* de l'homme avec Dieu. Celle-ci consiste dans une union *accidentelle* qui se réalise par un don créé divin, qui rend semblable et unit à Dieu l'âme d'une manière surpassant toutes les forces créées. L'homme qui, par nature, est dans son corps, en tant que personnification d'une idée divine, un *vestigium Dei*, et dans son esprit, en tant que reproduction de l'esprit divin, une *imago Dei*, est élevé par la grâce sanctifiante à la *similitudo Dei*, c'est-à-dire à un degré plus élevé et surnaturel de ressemblance avec Dieu. Cfr S. Th., III, 2, 10 ad I : gratia, quae est accidens, est quaedam similitudo divinitatis participata in homine.

La similitude surnaturelle avec Dieu est précisée par *Ripalda* comme une similitude avec le Saint-Esprit, et par *Suarez*, plus exactement, comme une similitude avec la *spiritualité* de Dieu. De même que celle-ci est pour Dieu le principe de la vie divine, de la connaissance divine de soi-même et de l'amour divin de soi-même, de même la grâce sanctifiante est, en tant que participation à la spiritualité de Dieu, le principe de la vie divine dans l'homme orné de la grâce.

c) La similitude surnaturelle avec Dieu, qui sur terre est produite par la grâce sanctifiante, est achevée dans l'autre vie par la vision béatifique, c'est-à-dire par la participation à la connaissance que Dieu a de lui-même et à la félicité qui en découle. La grâce et la gloire se comportent réciproquement comme la semence et le fruit. La grâce est le commencement de la gloire *(gloria inchoata)*, la gloire l'achèvement de la grâce *(gratia consummata)*. Cfr S. Th., 2, II, 24, 3 ad 2 : gratia et gloria ad idem genus referuntur, quia gratia nihil est aliud quam quaedam inchoatio gloriae in nobis. La sainte Écriture atteste l'identité essentielle de la grâce et de la gloire, en enseignant que l'homme justifié porte déjà en lui la vie éternelle (cfr Jean, III, 15; III, 36; IV, 14; VI, 54).

BIBLIOGRAPHIE : M. J. SCHEEBEN, *Die Herrlichkeiten der göttlichen Gnade*, Fr 1941. A. PRUMBS, *Die Stellung des Trienter Konzils zu der Frage nach dem Wesen der Rechtfertigung*, Pa 1909. J. B. FREY, *Le concept de « vie » dans l'Évangile de saint Jean*, Bibl I (1920), 37-58, 211-239. H. PRIBNOW, *Die johanneische Anschauung vom « Leben »*, Greifswald 1934. H. SCHUMACHER (cfr § 16); J. GROSS, *La divinisation du chrétien d'après les Pères grecs*, P 1938. A. LANDGRAF, *Die Erkenntnis der heiligmachenden Gnade in der Frühscholastik*, Schol 3 (1928), 28-64. ID., *Caritas und Heiliger Geist, Dogmengeschicht*, I, I, 220-237. M. GRABMANN, *Die Idee des Lebens in der Theologie des hl. Thomas von Aquin*, Pa 1922. F. ZIGON, *Der Begriff der caritas beim Lombarden und der hl. Thomas*, DTh 4 (1926), 404-424.

§ 20. LES EFFETS FORMELS DE LA GRACE SANCTIFIANTE

1. Sanctification de l'âme

La grâce sanctifiante sanctifie l'âme. De fide.

D'après le concile de Trente, la justification est « une sanctification et une rénovation de l'homme intérieur » (D 799). Saint Paul écrit aux chrétiens de Corinthe (*I Cor.*, VI, 11) : « Vous êtes purifiés, vous avez été *sanctifiés*, vous avez été justifiés par le nom du Seigneur Jésus-Christ et par l'Esprit de notre Dieu. » Il donne aux chrétiens le nom de saints (cfr les adresses des Épîtres) et les exhorte à « revêtir l'homme nouveau qui a été créé selon Dieu, dans la justice et la sainteté véritables » (*Éphésiens*, IV, 24).

La sainteté comporte en elle, *négativement*, l'exemption du péché grave et, *positivement*, l'union surnaturelle permanente avec Dieu.

2. Beauté de l'âme

La grâce sanctifiante confère à l'âme une beauté surnaturelle. Sententia communis.

Le Catéchisme Romain dit de la grâce sanctifiante : « La grâce est ... comme un éclat et une lumière qui efface toutes les taches de nos âmes et rend les âmes plus belles et plus brillantes » (112, 49).

Les Pères voient dans l'épouse du *Cantique des cantiques* un symbole de l'âme ornée de la grâce. Saint Thomas dit : Gratia divina pulchrificat sicut lux (*In Ps.* 25, 8).

En tant que participation à la nature divine, la grâce sanctifiante réalise dans l'âme une reproduction de la beauté divine incréée et la transforme en image du Fils de Dieu (*Romains*, VIII, 29; *Galates*, IV, 19) qui est, d'après *Hébreux*, I, 3, le rayonnement de la gloire de Dieu et l'empreinte de sa substance.

3. Amitié avec Dieu

La grâce sanctifiante fait du juste un ami de Dieu. De fide.

D'après le concile de Trente, l'homme devient par sa justification « d'injuste juste et d'ennemi ami (de Dieu) » (D 799; cfr D 803 : amici Dei ac domestici facti). Jésus dit à ses apôtres : « Vous serez mes amis, si vous faites ce que je vous commande. Je ne vous appelle plus serviteurs, car le serviteur ignore ce que fait son maître; je vous ai appelés amis, parce que tout ce que j'ai appris de mon Père, je vous l'ai fait connaître » (Jean, XV, 14-15) (cfr *Sagesse*, VII, 14; *Éphésiens*, II, 19; *Romains*, V, 10).

Saint Jean Chrysostome dit de la foi justifiante : « Elle t'a trouvé mort, perdu, prisonnier, ennemi et elle a fait de toi un ami, un fils, un homme libre, un juste, un cohéritier » (*In ep. ad Rom. hom.*, XIV, 6).

L'amour amical est, explique saint Thomas, avec Aristote (*Éthique*, VIII, 2-4), un amour réciproque de bienveillance qui se fonde sur une communauté quelconque (S. Th., 2, II, 23, 1). La base de l'amitié divine est la participation à la nature divine (consortium divinae naturae), conférée au juste par Dieu. La vertu théologale de charité, inséparablement unie à l'état de grâce, rend le juste capable de répondre à l'amour de bienveillance divin par un amour réciproque.

4. Filiation adoptive

La grâce sanctifiante fait du juste un enfant de Dieu et lui confère le droit à l'héritage du ciel. De fide.

D'après le concile de Trente, la justification est « un transfert à l'état de grâce et à la filiation adoptive de Dieu » (D 796). Le juste est « héritier en espérance de la vie éternelle » (Tite, III, 7; D 799). La sainte Écriture présente l'état de justification comme une relation filiale de l'homme avec Dieu. *Romains*, VIII, 15-17 : « Vous n'avez pas reçu un esprit de servitude pour retomber dans la crainte, vous avez reçu l'esprit d'adoption, qui nous fait crier Abba! Père! L'Esprit lui-même se joint à notre esprit, pour attester que nous sommes enfants de Dieu. Enfants, donc héritiers; héritiers de Dieu et cohéritiers du Christ » (cfr *Galates*, IV, 5 sqq; Jean, I, 12-13; I Jean, III, 1.2.9).

L'adoption est l'acceptation gracieuse d'une personne étrangère comme fils et héritier (personae extraneae in filium et heredem gratuita assumptio). Tandis que l'adoption humaine suppose la communauté de nature entre l'adoptant et l'adopté et ne crée qu'un rapport juridico-moral entre les deux, dans l'adoption divine se réalise la communication d'une vie surnaturelle et déiforme, une naissance analogique (Jean, I, 13; III, 3 sqq) qui fonde une communauté physique de l'enfant adoptif avec Dieu. La filiation naturelle divine du Christ reposant sur une génération éternelle est l'image de la filiation adoptive divine dans le juste. *Romains*, VIII, 29 : « pour qu'il (le Christ) soit l'aîné d'une multitude de frères » (cfr S. Th., III, 23, 1).

5. Habitation du Saint-Esprit

La grâce sanctifiante fait du juste le temple du Saint-Esprit. Sententia certa.

Le Saint-Esprit habite dans l'âme du juste, non pas simplement au moyen de grâces créées distribuées par lui, mais aussi avec sa substance divine incréée (inhabitatio *substantialis* sive personalis) (cfr D 898, 1015). La sainte Écriture garantit la réalité de l'habitation personnelle du Saint-Esprit. *I Cor.*, III, 16 : « Ne savez-vous pas que vous êtes le temple de Dieu et que l'Esprit de Dieu habite en vous ? » (cfr *Romains*, V, 5; VIII, 11; *I Cor.*, VI, 19).

Les Pères attestent l'enseignement fort clair de la sainte Écriture (cfr S. Irénée, *Adv. haer.*, V, 6, 1). Contre les macédoniens, ils prouvent la divinité du Saint-Esprit par son habitation personnelle dans les justes (cfr S. Athanase, *Ep. ad Serap.*, I, 24).

L'habitation personnelle du Saint-Esprit produit une union, non pas substantielle, mais seulement *accidentelle* avec l'âme du juste. Comme l'habitation du Saint-Esprit est une action divine *ad extra* et que les actions divines *ad extra* sont communes aux trois personnes, l'habitation du Saint-Esprit coïncide en fait avec l'habitation des trois Personnes divines. Cette habitation en tant que manifestation de l'amour divin, est attribuée au Saint-Esprit, l'amour personnifié du Père et du Fils. La sainte Écriture parle aussi de l'habitation du Père et du Fils. Jean, XIV, 23 : « Si quelqu'un m'aime, il gardera ma parole, et mon Père l'aimera, et nous viendrons à lui et nous ferons chez lui notre demeure. » *II Cor.*, VI, 16 : « Vous êtes le temple du Dieu vivant. »

Quelques théologiens (Pétau, Passaglia, Hurter, Scheeben, Schell) admettent, sous l'influence des Pères grecs, à côté de l'habitation de toute la Trinité, encore une habitation particulière, non appropriée, du Saint-Esprit différente de l'habitation de la sainte Trinité et appartenant exclusivement à la troisième Personne. Mais cette opinion est difficilement conciliable avec le dogme de l'unité de l'action divine *ad extra*.

BIBLIOGRAPHIE : R. Egenter, *Die Lehre von der Gottefreundschaft in der Scholastik und in der Mystik des 12. und 13. Jh.*, A 1928. H. Wilms, *Die Gottesfreundschaft nach dem hl. Thomas*, Ve 1933. H. Kuhaupt, *Die Formalursache der Gotteskindschaft*, Mr 1940. S. I. Dockx, *Fils de Dieu par grâce*, P 1948. B. Froget, *De l'habitation du Saint-Esprit dans les âmes justes, d'après la doctrine de saint Thomas d'Aquin*, P 1930. Th. J. Fitzgerald, *De inhabitatione Spiritus Sancti doctrina S. Thomae Aquinatis*, Mu 1950. H. Koenig, *De inhabitatione Spiritus Sancti doctrina S. Bonaventurae*, Mu 1934. P. Galtier, *L'habitation en nous des trois Personnes divines*, R 1949. Id., *Le Saint-Esprit en nous, d'après les Pères grecs*, R 1946. H. Schauf, *Die Einwohnung des Heiligen Geistes*, Fr 1941. J. Trütsch, *SS. Trinitatis inhabitatio, apud theologos recentiores*, Trente 1949.

§ 21. L'ESCORTE DE LA GRACE SANCTIFIANTE

A la grâce sanctifiante sont unis des dons surnaturels, réellement distincts d'elle, mais en connexion intime avec elle. Avec le Catéchisme Romain, on les désigne comme l'escorte de la grâce sanctifiante : « A la grâce sanctifiante se joint la très noble escorte de toutes les vertus (nobilissimus omnium virtutum *comitatus*), qui sont infusées dans l'âme par Dieu en même temps que la grâce » (II, 2, 50).

1. Les vertus théologales

Avec la grâce sanctifiante sont infusées les trois vertus théologales de foi, d'espérance et de charité. De fide.

Le concile de Trente enseigne que « in ipsa justificatione cum remissione peccatorum, haec omnia simul infusa accipit homo per Jesum Christum, cui inseritur, fidem, spem, caritatem » (D 800). Les vertus nommées sont conférées à l'âme sous forme d'*habitus*, c'est-à-dire comme disposition, et non pas comme acte. L'expression « infundere » désigne la collation d'un habitus. Relativement à la charité, le concile déclare expressément qu'elle est infusée par le Saint-Esprit dans le cœur de l'homme et qu'elle y *adhère*, c'est-à-dire y demeure comme état (D 821 : quae (caritas) in cordibus eorum per Spiritum Sanctum diffundatur atque illis *inhaereat*).

La déclaration conciliaire s'appuie avant tout sur *Romains*, V, 5 : L'amour de Dieu a été répandu dans nos cœurs par l'Esprit-Saint qui nous a été donné. Cfr *I Cor.*, XIII, 8 : « La charité ne passe jamais. » Tout comme la charité, la foi et l'espérance demeurent de façon permanente dans le justifié. *I Cor.*, XIII, 13 : « Présentement, foi, espérance et charité demeurent toutes trois. »

Saint Jean Chrysostome dit, en parlant des effets du baptême : « Tu as la foi, l'espérance, la charité qui demeurent. Recherche-les, elles sont plus grandes que des signes (= miracles). Rien n'égale la charité » (*In Actus Apost. hom.* XL, 2).

Si la vertu infuse de *charité* n'est pas réellement identique à la grâce sanctifiante, comme l'enseignent les scotistes, toutes deux sont cependant inséparablement unies entre elles. L'habitus de la charité est également infusé avec la grâce et perdu avec elle (cfr D 1031-1032). Les habitus de la *foi* et de l'*espérance* sont séparables de la grâce. Ils ne sont pas, comme la grâce et la charité, perdus à chaque péché grave, mais seulement par les péchés contraires à leur nature, la foi par l'incroyance, l'espérance par l'incroyance et le désespoir (cfr D 808, 838). A cause de leur possibilité d'être séparés de la grâce et de la charité, certains théologiens (par exemple Suarez) admettent qu'ils sont infusés, en cas de dispositions suffisantes, dès avant la justification, comme *virtutes informes*. Cette opinion n'est pas en contradiction avec l'enseignement du concile de Trente (D 800 : *simul* infusa), car le concile n'a en vue que la *fides formata* et la *spes formata*.

2. Les vertus morales

Avec la grâce sanctifiante sont infusées aussi les vertus morales. Sententia communis.

Le concile de Vienne (1311-12) parle d'une façon générale, sans la limiter aux vertus théologales, de l'infusion des *vertus* et de la grâce informante, en tant qu'habitus : virtutes ac informans gratia infunduntur quoad habitum (D 483). Le Catéchisme Romain (II, 2, 50) parle de la « très noble escorte de *toutes* les vertus ».

L'infusion des vertus morales ne se laisse pas démontrer avec certitude par la sainte Écriture; elle est cependant indiquée par *Sagesse*, VIII, 7 (les quatre vertus cardinales sont le cadeau nuptial de la Sagesse divine), *Ézéchiel*, XI, 19-20 (suivre les prescriptions du Seigneur est le fruit d'un nouveau « cœur ») et surtout II Pierre, I, 4 sqq, où à côté de la participation à la nature divine est nommée toute une série d'autres dons (la foi, la force, la science, la tempérance, la patience, la piété, l'amour fraternel, l'amour de Dieu). — *Saint Augustin* dit des quatre vertus cardinales, auxquelles se ramènent toutes les vertus morales : « Ces vertus nous sont données présentement, dans cette vallée de larmes, par la grâce de Dieu » (*Enarr. in Ps.* 83, 11) (cfr S. Augustin, *In ep. I Joan. tr.* 8, 1. cfr S. Th., I, II, 63, 3).

3. Les dons du Saint-Esprit

Avec la grâce sanctifiante sont infusés aussi les dons du Saint-Esprit. Sententia communis.

La base biblique est Isaïe, XI, 2-3, où est décrit l'armement spirituel du futur Messie : « Sur lui reposera l'Esprit de Yahvé, Esprit de sagesse et d'intelligence, Esprit de conseil et de force, Esprit de connaissance et de crainte de Yahvé. Et il a son plaisir dans la crainte de Yahvé » (LXX et *Vulg.* : ...Esprit de connaissance et de *piété*, *εὐσέβεια pietas*) et l'Esprit de la crainte du Seigneur le remplira. Le texte hébreu compte, en dehors de l'Esprit de Yahvé, six dons; les LXX et la *Vulgate* en comptent sept, en traduisant différemment « la crainte de Yahvé » au v. 2 et au v. 3. Le nombre sept, qui remonte aux LXX, est accessoire. La liturgie, les Pères (par exemple saint Ambroise, *De sacramentis*, III, 2, 8; *De mysteriis*, VII, 42) et les théologiens ont conclu, de ce passage, que ces dons sont départis à tous les justes, puisque ceux-ci sont formés sur l'image du Christ (*Romains*, VIII, 29). Cfr les rites de la confirmation et les hymnes liturgiques *Veni, Sancte Spiritus* et *Veni, Creator Spiritus* ainsi que l'encyclique de Léon XIII sur le Saint-Esprit *Divinum illud* (1897).

Sur l'essence des dons du Saint-Esprit et leur rapport avec les vertus infuses règne l'incertitude. D'après l'enseignement de saint Thomas, aujourd'hui presque généralement admis, les dons du Saint-Esprit sont des habitus surnaturels, réellement distincts des vertus infuses, qui mettent l'homme en état de suivre facilement et joyeusement l'impulsion du Saint-Esprit : dona sunt quidam habitus perficientes hominem ad hoc, quod prompte sequatur instinctum Spiritus Sancti (S. Th., I, II, 68, 4).

Les dons du Saint-Esprit se rapportent, en partie à la faculté de connaissance (sagesse, intelligence, connaissance, conseil), en partie à la faculté de volonté (force, piété, crainte du Seigneur). Ils se distinguent des *vertus infuses* en ce que les puissances de l'âme armées surnaturellement sont le principe-moteur des vertus, tandis que le Saint-Esprit est directement le principe-moteur des dons. Alors que les vertus rendent capables d'actes habituels de la vie chrétienne vertueuse, les dons du Saint-Esprit donnent la capacité de faire des actes extraordinaires et héroïques. Les dons se distinguent des *charismes* en ce qu'ils sont conférés pour le salut de ceux qui les reçoivent et sont toujours infusés avec la justification (cfr S. Th., I, II, 8, 1-8).

BIBLIOGRAPHIE : L. BILLOT, *De virtutibus infusis*, R 1901. Fr VOGTLAND, *Die theologischen Tugenden nach dem Apostel Paulus*, May 1917. E. WALTER, *Glaube, Hoffnung und Liebe im Neuen Testament*, Fr 1940. V. WARNACH, *Agape. Die Liebe als Grundmotiv der neutestamentlichen Theologie*, D 1952. Z. ALSZEGBY, *Grundformen der Liebe. Die Theorie der Gottesliebe bei Bonaventura*, R 1946. R. GRABER, *Die Gaben des Hl. Geistes*, Ra 1936. A. MITTERER, *Die sieben Gaben des Hl. Geistes nach der

Väterlehre, ZkTh 49 (1925), 529-568. F. WESTHOFF, *Die Lehre Gregors des Grossen über die Gaben des Hl. Geistes*, Hiltrup 1940. J. DE BLIC, *Pour l'histoire de la théologie des dons, avant saint Thomas*, RAM 22 (1946), 117-179. J. F. BONNEFOY, *Le Saint-Esprit et ses dons, selon saint Bonaventure*, P 1929. F. M. SCHINDLER, *Die Gaben des Hl. Geistes nach Thomas von Aquino*, W 1915. K. BOECKL, *Die sieben Gaben des Hl. Geistes in ihrer Bedeutung für die Mystik nach der Theologie des 13. und 14. Jh.* Fr 1931. O. LOTTIN, *Les dons du Saint-Esprit, du XIIIe siècle à Pierre Auriol*, dans : *Psychologie et Morale aux XIIe et XIIIe siècles*, Lou-Ge 1945, 329-456, 667-736; 1949, 329-456; 1954, 667-736.

§ 22. LES PROPRIÉTÉS DE L'ÉTAT DE GRACE

1. Incertitude

Sans une révélation divine particulière, nul ne peut savoir avec une certitude de foi s'il se trouve en état de grâce. De fide.

Contre l'enseignement des réformateurs qui prétendaient que le justifié possède une certitude de foi excluant tout doute sur la justification obtenue, le concile de Trente a déclaré : « Quand quelqu'un pense à sa propre faiblesse et à son manque de disposition, il peut avoir crainte et anxiété au sujet de son état de grâce, car personne ne peut savoir, avec la certitude de la foi qui n'est pas soumise à l'erreur, qu'il a obtenu la grâce divine » (D 802).

La sainte Écriture atteste l'incertitude de l'état de justification. *I Cor.*, IV, 4 : « Ma conscience ne me reproche rien, mais je n'en suis pas justifié pour autant. » *Philippiens*, II, 12 : « Travaillez à votre salut avec crainte et tremblement! » (Cfr *I Cor.*, IX, 27).

La raison de l'incertitude de l'état de grâce réside dans ce fait que, sans une révélation particulière, nul ne peut savoir avec une certitude de foi s'il a rempli toutes les conditions nécessaires pour obtenir la justification. L'impossibilité de la certitude de foi n'exclut cependant pas une haute *certitude morale* qui s'appuie sur le témoignage de la conscience (cfr S. Th., I, II, 112, 5).

2. Inégalité

La mesure de la grâce de justification reçue n'est pas égale chez tous les justes. De fide.

La grâce reçue peut être augmentée par de bonnes œuvres. De fide.

Comme les réformateurs voyaient la justification, d'après son côté positif, dans l'imputation de la justice du Christ, ils durent en

conclure que la justification est égale chez tous les justes. Au contraire, le concile de Trente a défini que la mesure de la grâce de justification reçue est différente chez chaque juste, conformément à la mesure de la libre collation divine, de la propre préparation et de la coopération du bénéficiaire (D 799).

Relativement à l'*augmentation* de l'état de grâce, le concile de Trente a défini, contre les réformateurs qui regardaient les bonnes œuvres seulement comme les fruits de la justification obtenue, que la justice reçue est augmentée par les bonnes œuvres : Si quis dixerit, justitiam acceptam non conservari atque etiam non augeri coram Deo per bona opera... A.S. (D 834, cfr D 803, 842). L'inégalité des bonnes œuvres accomplies par chaque juste conditionne chez les justes, pris séparément, un accroissement différent de l'état de grâce.

D'après la sainte Écriture, la mesure de la grâce conférée à chacun est différente. *Éphésiens*, IV, 7 : « A chacun de nous a été donnée la part de grâce que lui a mesurée le don du Christ. » *I Cor.*, XII, 111 : « Il (l'Esprit) distribue ses dons à chacun en particulier, comme il l'entend. » La sainte Écriture atteste aussi l'accroissement de la grâce. II Pierre, IV, 3, 18 : « Croissez dans la grâce! » *Apocalypse*, XXII, 11 : « Que le juste continue de pratiquer la justice et le saint de se sanctifier. »

Saint Jérôme a combattu l'erreur de Jovinien qui, sous l'influence de la doctrine stoïcienne de l'égalité de toutes les vertus, attribuait à tous les justes le même degré de justice et à tous les bienheureux le même degré de félicité céleste (*Adv. Jov.* II, 23). *Saint Augustin* déclare : « Les Saints sont revêtus de justice, l'un davantage, l'autre moins. » (*Ep.* 167, 3, 13).

La raison interne de la possibilité d'une mesure de grâce différente, c'est qu'il appartient à la grâce d'être une qualité physique. Comme telle, elle comporte un plus ou un moins (cfr S. Th., I, II, 112, 4).

3. Amissibilité

a) Perte de la grâce

La grâce de justification peut se perdre et est perdue par tout péché grave. De fide.

Contre la doctrine de Calvin de l'absolue inamissibilité de l'état de grâce, et contre la doctrine de Luther d'après laquelle la justice n'est perdue que par le péché d'incroyance, c'est-à-dire par la perte

de la foi fiduciale, le concile de Trente a défini que l'état de grâce est perdu, non seulement par l'incroyance, mais encore par tout péché grave (D 808; cfr 833, 837). Le péché véniel ne détruit ni ne diminue l'état de grâce (D 804).

La sainte Écriture enseigne, par la parole et par l'exemple (la chute des anges, le péché originel, Judas, S. Pierre), l'amissibilité de la grâce de justification. Cfr Ézéchiel, XVIII, 24; XXXIII, 12; Matthieu, XXVI, 41 : « Veillez et priez, pour ne pas tomber en tentation! » *I Cor.*, X, 12 : « Que celui qui se flatte d'être debout prenne garde de tomber. » Saint Paul énumère (*I Cor.*, VI, 9), à côté de l'incroyance, de nombreux autres péchés qui excluent du royaume de Dieu et, par conséquent, entraînent aussi la perte de la grâce de justification.

Saint Jérôme a défendu l'amissibilité de la grâce contre Jovinien, qui cherchait à prouver son inamissibilité sur I Jean, III, 9 (*Adv. Jov.*, II, 1-4). La pratique pénitentielle de l'ancienne Église suppose la conviction que l'état de grâce est perdu par tout péché grave.

Spéculativement, le dogme de l'amissibilité de l'état de grâce se démontre par la liberté humaine, qui donne la possibilité de pécher, et par l'essence du péché grave qui, en tant qu'*aversio a Deo* et *conversio ad creaturam*, se trouve en contradiction avec la grâce sanctifiante, qui implique une communauté de vie surnaturelle avec Dieu.

b) Perte des vertus infuses et des dons du Saint-Esprit. Avec la grâce sanctifiante est toujours perdue aussi la vertu théologale de *charité*. La charité et le péché grave s'excluent mutuellement. La doctrine contraire de Baïus a été condamnée (D 1031-1032).

La vertu théologale de *foi*, comme l'a défini expressément le concile de Trente, n'est pas toujours perdue avec l'état de grâce. La foi restante est une vraie foi, bien que n'étant pas une foi vivante (D 838). La vertu de foi est perdue par le péché d'incroyance dirigé contre la nature de la foi.

La vertu théologale d'*espérance* peut subsister sans la charité (cfr D 1407), mais non pas sans la foi. Elle est perdue par le péché de désespoir, dirigé contre la nature de l'espérance, et par le péché d'incroyance.

Les *vertus morales* et les *dons* du Saint-Esprit sont, d'après l'enseignement général des théologiens, perdues en même temps que la grâce et la charité.

BIBLIOGRAPHIE : K. KURZ, *Die Heilsgewissheit bei Luther*, Gü 1933. A. STAKEMEIER, *Das Konzil von Trient über die Heilsgewissheit*, Hei 1947. A. LANDGRAF, *Die Erkennbarkeit des eigenen Gnadenstandes nach der Lehre der Frühscholastik*, Schol 20-24 (1949), 39-58. M. OLTRA-HERNANDEZ, *Die Gewissheit des Gnadenstandes bei Andreas de Vega*, D 1941. V. HOYNCK, *Das Votum des Generals der Konventualen, Bonaventura Costacciaro, vom 26 November 1546 über die Gnadengewissheit*, FrSt 31

(1949), 274-303, 350-395. E. STAKEMEIER, *Das Trienter Konzil über den Glauben im Stand der Ungnade*, RQ 42 (1934), 147-182. ID., *Der Glaube des Sünders*, ThGl 27 (1935), 416-438.

CHAPITRE III

Les suites ou fruits de la justification. Le mérite

§ 23. LA RÉALITÉ DU MÉRITE

1. Doctrine hérétique

Les *réformateurs* niaient la réalité du mérite surnaturel. Au commencement, *Luther* enseigna que toutes les œuvres du juste sont pécheresses en elles-mêmes, à cause du péché restant en lui (cfr D 771 : In omni opere bono justus peccat), par la suite il admit que le juste peut et doit accomplir de bonnes œuvres à l'aide du Saint-Esprit qu'il a reçu (cfr *Conf. Aug. Art.* 20 : docent nostri, quod necesse sit bona opera facere), mais il contesta leur valeur méritoire. D'après *Calvin* (*Institution*, III, 12, 4) toutes les œuvres des hommes sont « impureté et saleté » devant Dieu. Le protestantisme voit à tort, dans le dogme catholique du mérite, une dépréciation de la grâce et des mérites du Christ (cfr D 843), une mise en valeur de la sainteté extérieure des œuvres, une méprisable recherche de la récompense et une infatuation pharisaïque.

Au sujet du mérite, (cfr Livre III, § 11, 1).

2. Doctrine de l'Église

Le juste acquiert réellement par ses bonnes œuvres droit à une récompense surnaturelle de la part de Dieu. De fide.

Le 2e concile d'Orange a défini, en accord avec saint Prosper d'Aquitaine et avec saint Augustin : « Une *récompense* est due aux bonnes œuvres, quand elles sont faites. Mais la grâce divine qui n'est pas méritée, les précède, pour qu'elles soient faites » (D 191). Le concile de Trente enseigne que la vie éternelle, pour les justifiés, est à la fois un don promis par le Christ et la *récompense* de leurs propres bonnes œuvres et de leurs mérites (D 809). Comme la grâce divine est la condition préalable et la base des œuvres (surnaturellement) bonnes, par lesquelles on mérite la vie éternelle, les bonnes œuvres sont à la fois un cadeau divin et un mérite de l'homme : cujus (Dei) tanta est erga omnes homines bonitas, ut eorum velit esse merita, quae sunt ipsius dona (D 810; cfr 141). Le concile souligne qu'il s'agit

d'un « vrai » mérite (vere mereri; D 842), c'est-à-dire d'un meritum de condigno (cfr D 835-836).

3. Démonstration par les sources de la foi

D'après la sainte Écriture, le bonheur éternel du ciel est la récompense (merces, remuneratio, retributio, bravium) pour les bonnes œuvres d'ici-bas. Mais récompense et mérite sont des concepts corrélatifs. *Jésus* promet une riche récompense dans le ciel : « soyez dans la joie et l'allégresse, car votre récompense sera grande dans les cieux » (Matthieu, V, 12) à ceux qui sont méprisés et persécutés à cause de lui. Le souverain Juge fonde sa sentence relative aux justes sur cette allusion à leurs bonnes œuvres : « Venez, les bénis de mon Père, prenez possession du royaume préparé pour vous depuis la fondation du monde; *car* j'ai eu faim et vous m'avez donné à manger » (Matthieu, XXV, 34). Ce motif de la récompense revient fréquemment dans les discours de Jésus (cfr Matthieu, XIX, 29; XXV, 21; Luc, VI, 38). *Saint Paul*, qui insiste tant sur la grâce, met en relief le caractère méritoire des bonnes œuvres opérées avec la grâce, en enseignant que la récompense se règle sur les œuvres : « Dieu rendra à chacun selon ses œuvres » (*Romains*, II, 6). « Chacun recevra son salaire à la mesure de son labeur » (*I Cor.*, III, 8; cfr *Colossiens*, III, 24; *Hébreux*, X, 35; XI, 6). Quand il désigne la récompense éternelle comme « la couronne de justice que donnera le juste Juge » (II Timothée, IV, 8), il montre que les bonnes œuvres du juste créent un droit (meritum de condigno) à la récompense auprès de Dieu (cfr *Hébreux*, VI, 10).

La Tradition atteste le caractère méritoire des bonnes œuvres dès le temps des Pères apostoliques. *Saint Ignace d'Antioche* écrit à saint Polycarpe : « Où il y a plus de peine, il y a aussi plus de gain » (I, 3). « Efforcez-vous de plaire à votre capitaine; c'est de lui que vous recevrez votre solde...... Faites de vos œuvres vos dépôts, afin d'avoir à toucher un jour des remboursements considérables » (VI, 2) (cfr S. Justin, *Apol.*, I, 43). C'est *Tertullien* qui a introduit le terme *meritum*, mais sans rien changer en fait à la doctrine traditionnelle. *Saint Augustin*, dans sa lutte contre les pélagiens, a mis plus fortement en relief que les Pères plus anciens la part de la grâce dans la production des bonnes œuvres, mais il a constamment enseigné le caractère méritoire des bonnes œuvres du juste, opérées avec la grâce. *Ep.* 194, 5, 19 : « Quod est ergo meritum hominis ante gratiam, quo merito percipiat gratiam, cum omne

bonum meritum nostrum non in nobis faciat nisi gratia, et, cum Deus coronat merita nostra, nihil aliud coronet quam munera sua ? »

La raison naturelle ne peut pas démontrer la réalité du mérite surnaturel, car celui-ci repose sur une libre promesse divine d'une récompense. Mais elle peut montrer, par la conscience humaine générale, la convenance d'une récompense surnaturelle pour des œuvres surnaturellement bonnes opérées librement (cfr S. Th., I, II, 114, 1).

BIBLIOGRAPHIE : K. Weiss, *Die Frohbotschaft Jesu über Lohn und Vollkommenheit*, Mr 1927. A. Landgraf, *Die Bestimmung des Verdienstsgrades in der Frühscholastik*, Schol 8 (1933), 1-40. J. Weijenberg, *Die Verdienstlichkeit der menschlichen Handlung nach der Lehre des hl. Thomas von Aquin*, Fr 1931. P. de Letter, *De ratione meriti secundum S. Thomam*, R 1939. J. Rivière, *Mérite*, DThC, x (1928), 574-785.

§ 24. LES CONDITIONS DU MÉRITE

1. Du côté de l'œuvre méritoire

L'œuvre méritoire doit être :

a) *moralement bonne*, c'est-à-dire conforme à la loi morale, dans son objet, dans sa fin et dans ses circonstances. Cfr *Éphésiens*, VI, 8 : « Vous le savez, tout ce qu'il aura fait de *bien*, chacun le retrouvera auprès du Seigneur, qu'il soit esclave ou libre. » Dieu, l'absolue sainteté, ne peut récompenser que le bien.

b) *libre* aussi bien de contrainte extérieure que d'obligation interne. Innocent X a condamné comme hérétique la thèse janséniste soutenant que, dans l'état de nature déchue, l'exemption de la contrainte extérieure est suffisante pour le mérite et le démérite (D 1094). Cfr *Ecclésiastique*, XXXI, 10; Matthieu, XIX, 17 : « Si tu veux entrer dans la vie, garde les commandements. » Matthieu, XIX, 21; *I Cor.*, IX, 17. *Saint Jérôme* affirme : « Ubi necessitas est, nec corona est » *Adv. Jov.*, II, 3. Au témoignage de la conscience humaine universelle, seule une action libre mérite récompense ou châtiment.

c) *surnaturelle*, c'est-à-dire provoquée par la grâce actuelle et émanant d'un motif réglé sur une fin surnaturelle. Le justifié aussi a besoin de la grâce actuelle pour accomplir des actes salutaires (§ 8, 3 : L'alignement sur la fin surnaturelle (bonne intention) est nécessaire, parce que celui qui agit est doué de raison et de liberté et doit par conséquent subordonner consciemment son action à la fin surnaturelle. *Jésus* promet une récompense pour les œuvres qui seront accomplies à cause de lui. Marc, IX, 40 (G 41) : « Celui qui vous donnera à boire un verre d'eau pour la raison que vous êtes au Christ, en vérité, je vous le dis, il ne perdra pas sa récompense » (cfr Matthieu, X, 42; XIX, 29; Luc, IX, 48). *Saint Paul* exhorte à tout faire au nom du Seigneur Jésus ou pour la gloire de Dieu. *Colossiens*, III, 17 : « Quoi que vous puissiez dire ou faire, que ce soit toujours au nom du Seigneur Jésus. » *I Cor.*, X, 31 : « Soit que vous mangiez, soit que vous buviez, faites tout pour la gloire de Dieu. »

Le motif le plus parfait est l'amour parfait de Dieu. Mais, en raison des citations de la sainte Écriture qui viennent d'être faites, les motifs moins parfaits, par exemple l'obéissance envers les commandements de Dieu, l'espérance du bonheur éternel, pourraient être suffisants pour une action méritoire (Suarez, De Lugo, contre l'opinion de la plupart des thomistes).

2. Du côté de l'homme qui mérite

L'homme qui mérite doit être :

a) dans l'état de *voie* (in statu viae) c'est-à-dire en train d'accomplir son pèlerinage terrestre, parce que, suivant une prescription positive de Dieu, la possibilité de mériter est limitée à la durée de l'existence terrestre. Cfr Jean, IX, 4 : « la nuit vient où personne ne peut travailler. » *Galates*, VI, 10 : « Pendant que nous en avons le temps, faisons du bien à tous. » D'après *II Cor.*, V, 10, la récompense se règle sur ce que l'on a fait « dans son corps », c'est-à-dire durant la vie terrestre (cfr Matthieu, XXV, 34 sqq; Luc, XVI, 26). Les Pères rejettent l'opinion d'Origène affirmant la possibilité de se convertir dans l'autre vie et d'y acquérir des mérites. *Saint Fulgence* affirme : « Dieu n'a donné que dans cette vie aux hommes le temps pour acquérir la vie éternelle » (*De fide ad Petrum*, III, 36).

b) en état de *grâce* (in statu gratiae), dans la mesure où entre en considération le mérite proprement dit (meritum de condigno). Les définitions du concile de Trente sur le mérite s'appliquent exclusivement aux justifiés (D 836, 842). La doctrine contraire de Baïus a été condamnée (D 1013 sqq). *Jésus* demande une union permanente avec lui comme condition préalable à la production de fruits surnaturels : « De même que le sarment ne peut porter de fruit par lui-même, sans demeurer sur la vigne, de même vous non plus, si vous ne demeurez en moi » (Jean, XV, 4). *Saint Paul* demande pour une action méritoire la charité, inséparablement unie à l'état de grâce (*I Cor.*, XIII, 2-3). *Saint Augustin* enseigne que seul « le justifié par la foi peut bien vivre et bien agir » et mériter ainsi la vie éternelle bienheureuse (*Ad Simplicianum*, I, 2, 21).

Spéculativement, la nécessité de l'état de grâce se démontre du fait que, entre l'action de celui qui mérite et la prestation de celui qui récompense, n'existe une égalité essentielle que si celui qui mérite a été élevé par la grâce habituelle à l'état d'ami et d'enfant de Dieu.

3. Du côté de Dieu qui récompense

Le mérite dépend d'une libre décision de Dieu de récompenser par le bonheur éternel les bonnes œuvres opérées avec sa grâce. A cause de la distance infinie entre le Créateur et la créature, l'homme ne peut pas faire de Dieu son débiteur, si Dieu lui-même ne se constitue pas débiteur par une libre décision. Mais Dieu en fait a pris une telle décision, c'est ce qui résulte

de la promesse de la vie éternelle (cfr Matthieu, v, 3 sqq (les huit Béatitudes); 19, 29 (la récompense au centuple); xxv, 34 sqq (la sentence du Souverain Juge). *Saint Paul* parle de « l'espérance de la vie éternelle promise avant tous les siècles par le Dieu qui ne ment pas » (*Tite*, I, 2) (cfr I Tim., IV, 8; Jacques, I, 12). — *Saint Augustin* déclare : « Le Seigneur s'est fait notre débiteur non pas en empruntant, mais en promettant. Nous ne pouvons pas lui dire : Rends ce que tu as reçu, mais seulement : Rends ce que tu as promis » (*Enarr. in Ps.* 83, 16) (S. Th., I, II, 114, I ad 3).

D'après les *scotistes* et les *nominalistes*, les bonnes œuvres sont méritoires exclusivement en raison de la libre acceptation divine, si bien que Dieu aurait pu accepter comme méritoires et récompenser par la vie éternelle des œuvres naturellement bonnes. D'après l'opinion *thomiste*, mieux fondée, les bonnes œuvres sont méritoires en raison de la valeur interne de ces œuvres, accomplies en état de grâce; en effet l'état de grâce opère une équivalence interne entre les bonnes œuvres et la récompense éternelle, ainsi qu'il appartient à la notion du mérite de condigno.

Addition. Les conditions pour le mérite de congruo sont, à l'exception de l'état de grâce et de la promesse divine de la récompense, les mêmes que pour le mérite de condigno.

BIBLIOGRAPHIE : J. ERNST, *Uber die Notwendigkeit der guten Meinung*, Fr 1905.

§ 25. L'OBJET DU MÉRITE

1. Objet du meritum de condigno

L'homme justifié mérite par ses bonnes œuvres l'augmentation de la grâce sanctifiante, la vie éternelle et l'augmentation de la gloire céleste. De fide.

Le concile de Trente a déclaré : Si quis dixerit justificatum bonis operibus... non vere mereri augmentum gratiae, vitam aeternam et ipsius vitae aeternae (si tamen in gratia decesserit) consecutionem, atque etiam gloriae augmentum, A.S. (D 842). D'après cette définition, il faut distinguer trois objets du mérite véritable et proprement dit :

a) *L'augmentation de la grâce sanctifiante*

Comme la grâce est le premier degré de la gloire, et que la gloire se règle sur les bonnes œuvres, la mesure de la grâce doit croître avec les bonnes œuvres. Comme la gloire est objet du mérite, de même aussi l'augmentation de la grâce (cfr D 803, 834).

Selon saint Thomas, la grâce sanctifiante n'est pas toujours augmentée immédiatement après l'accomplissement d'une bonne œuvre, mais quand l'âme y est disposée de façon convenable (S. Th., I, II, 114, 8 ad 3).

b) *La vie éternelle*, plus précisément le droit à la vie éternelle et, si l'on est en état de grâce au moment de la mort, l'obtention réelle de la vie éternelle.

D'après la sainte Écriture, la vie éternelle est la récompense pour les bonnes œuvres accomplies en ce monde (cfr Matthieu, XIX, 29; XXV, 46; *Romains*, II, 6).

La perte de la grâce de justification par le péché grave a pour suite la perte de tous les mérites antérieurs. Les bonnes œuvres sont en quelque sorte tuées (opera mortificata). Elles revivent cependant, suivant l'enseignement général des théologiens, par l'obtention de la grâce de justification (opera vivificata) (cfr la *Pénitence*, § 16, 3).

c) *L'augmentation de la gloire céleste*

D'après la définition du concile de Florence, la mesure de la gloire céleste varie chez les élus suivant la diversité de leurs mérites (D 693 : pro meritorum tamen diversitate); il en résulte que l'augmentation des mérites entraîne aussi une augmentation de gloire. Saint Paul affirme : « Qui sème chichement moissonnera chichement; qui sème abondamment moissonnera abondamment » (*II Cor.*, IX, 6; cfr Matthieu, XVI, 27; *Romains*, II, 6; *I Cor.*, III, 8; *Apocalypse*, XXII, 12).

Tertullien fait cette remarque : « Pour quoi y a-t-il de nombreuses demeures chez le Père (Jean, XIV, 2), sinon à cause de la diversité des mérites » (*Scorp.* 6). La doctrine de Jovinien sur l'égalité de la gloire céleste pour tous les élus a été repoussée par saint Jérôme (*Adv. Jov.*, II, 32-34).

2. Objet du meritum de congruo

A ce sujet il n'existe pas de décisions doctrinales de l'Église. Comme le terme *meritum de congruo* est susceptible de plusieurs sens puisque le droit à la récompense qui est basé sur lui peut être plus ou moins grand, les opinions des théologiens sont partagées.

a) *Le meritum de congruo du pécheur*

Celui qui a commis un péché mortel peut, par sa libre coopération avec la grâce actuelle, mériter de congruo d'autres grâces actuelles pour se préparer à la justification, et finalement *la grâce* elle-même *de justification. Sententia*

probabilis. Cfr *Ps.* 50, 19 : « O Dieu, tu ne méprises pas un cœur contrit et humble. » *Saint Augustin* dit du publicain (Luc, XVIII, 9-14) qu'il descendit justifié » en raison du mérite de son humilité pleine de foi » (merito fidelis humilitatis) (*Ep.* 194, 3, 9).

b) Le meritum de congruo de l'homme justifié

1° L'homme justifié peut mériter de congruo (fallibili) la grâce de la *persévérance* finale, en tant qu'il convient que Dieu confère au juste qui collabore fidèlement à la grâce, les grâces actuelles exigibles pour persévérer dans l'état de grâce. *Sententia probabilis.*

Le droit du juste à la grâce de la persévérance, fondé sur les bonnes œuvres, est cependant minime et incertain du succès. Plus sûr est le résultat de la prière humble et persévérante. Cfr Matthieu, VII, 7 : « Demandez et vous recevrez. » Jean, XVI, 23 : « Ce que vous demanderez au Père, il vous le donnera en mon nom » (S. Augustin, *De dono persev.*, VI, 10).

2° L'homme justifié peut mériter de congruo (fallibili) la *récupération de la grâce de justification* après une chute future dans le péché, en tant qu'il convient que Dieu donne de nouveau la grâce par pure miséricorde à un pécheur qui auparavant a fait beaucoup de bien en état de grâce. *Sententia probabilis.*

Quand saint Thomas, dans la S. Th., I, II, 114, 7, enseigne qu'on ne peut mériter ni *merito condigni* ni *merito congrui* la conversion après la chute dans le péché, il prend le terme *meritum congrui* dans son sens strict. Dans l'explication de l'*Épître aux Hébreux* (*cap. 6 lect. 3*), il prend le terme au sens large et affirme la possibilité d'un tel *meritum congrui.*

3° *Pour d'autres,* le justifié peut mériter de congruo ce qu'il peut mériter pour lui-même et en outre aussi la première grâce actuelle. *Sententia probabilis.*

La possibilité de mériter pour autrui est basée sur l'amitié divine dans le juste et sur la communion des Saints. (Cfr Jacques, V, 16 : « Priez les uns pour les autres, afin d'être guéris; car la prière fervente d'un juste a beaucoup de pouvoir » (I Tim., II, 1-4).

Seul le Christ, en tant que Tête de l'Église et Auteur du salut, (*Hébreux,* II, 10) peut mériter de condigno pour autrui (cfr S. Th., I, II, 114, 6).

4° Les *biens temporels* ne sont objets du mérite surnaturel que dans la mesure où ils sont des moyens pour obtenir le salut éternel. *Sententia probabilis* (cfr S. Th., I, II, 114, 10).

DEUXIÈME PARTIE

L'ÉGLISE

BIBLIOGRAPHIE : A. STRAUB, *De Ecclesia Christi*, 2 tomes, Inn 1912. H. DIECKMANN, *De Ecclesia tractatus historico-dogmatici*, 2 tomes Fr 1925. S. TROMP, *Corpus Christi, quod est Ecclesia*, R 1937. A. STOLZ, *De Ecclesia*, Fr 1939. K. ADAM, *Das Wesen des Katholizismus*, D [12]1949. C. FECKES, *Das Mysterium der hl. Kirche*, Pa [3]1951. L. KÖSTERS, *Die Kirche unseres Glaubens*, Fr [4]1952. Ch. JOURNET, *L'Église du Verbe Incarné. Essai de théologie spéculative*, 2 tomes P 1941/51. J. RANFT, *Die Stellung der Lehre von der Kirche im dogmatischen System*, Achaffenburg 1927. W. KOESTER, *Die Idee der Kirche beim Apostel Paulus*, Mr 1928. L. CERFAUX, *La théologie de l'Église suivant saint Paul*, P [2]1948. G. BARDY, *La théologie de l'Église, de saint Clément de Rome à saint Irénée*, P 1945. ID., *La théologie de l'Église, de saint Irénée au concile de Nicée*, P 1947. K. ADAM, *Der Kirchenbegriff Tertullians*, Pa 1907 A. HAMEL, *Kirche bei Hippolyt von Rom*, Gü 1951. J. C. PLUMPE, *Mater Ecclesia. An Inquiry into the concept of the Church as Mother in Early Christianity*, Wa 1943. J. E. NIEDERHUBER, *Die Lehre des hl. Ambrosius vom Reiche Gottes auf Erden*, May 1904. J. RINNA, *Die Kirche als Corpus Christi Mysticum beim hl. Ambrosius*, R 1940. J. VETTER, *Der hl. Augustinus und das Geheimnis des Leibes Christi*, May 1929. F. HOFMANN, *Der Kirchenbegriff des hl. Augustinus*, Mu 1933. J. RATZINGER, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, Mu 1954. A. LANDGRAF, *Die Lehre vom geheimnisvollen Leib Christi in den frühen Paulinenkommentaren und in der Frühscholastik*, DTh 24 (1946), 217-248, 393-428; 25 (1947), 368-394; 26 (1948), 160-180, 291-323, 395-434. K. KILGA, *Der Kirchenbegriff des hl. Bernhard von Clairvaux*, Bregenz 1948. J. CHATILLON, *Une ecclésiologie médiévale : l'idée de l'Église dans la théologie de l'école de Saint-Victor au XII*[e] *siècle*, It 22 (1949), 115-138, 395-411. J. BEUMER, *Zur Ekklesiologie der Frühscholastik*, Schol 26 (1951), 364-389; 27 (1952), 183-209. W. SCHERER, *Des seligen Albertus Magnus Lehre von der Kirche*, Fr 1928. D. CULHANE, *De corpore mystico doctrina Seraphici*, Mu 1934. M. GRABMANN, *Die Lehre des hl. Thomas von der Kirche als Gotteswerk*, Ra 1903. F. OTT, *Der Kirchenbegriff bei den Scholastikern, besonders bei Richard von Mediavilla*, FrSt 25 (1938), 331-353. ID., *Die Lehre von der Kirche oder von mystischen Leib Christi bei Richard von Mediavilla*, FrSt 26 (1939), 38-64, 142-166, 297-312. H. X. ARQUILLIÈRE, *Le plus ancien traité de l'Église : Jacques de Viterbe, De regimine christiano*, P 1926. N. JUNG, *Un franciscain théologien du pouvoir pontifical au XIV*[e] *siècle, Alvaro Pelago, évêque et pénitencier de Jean XXII*, P 1931. J. LECLERCQ, *Jean de Paris et l'ecclésiologie du XIII*[e] *siècle*, P 1942. F. M. BRAUN, *Neues Licht auf die Kirche*, E-K 1946. O. SEMMEMROTH, *Die Kirche als Ursakrament*, Ft 1953.

CHAPITRE PREMIER

L'origine divine de l'Église

§ 1. LA NOTION DE L'ÉGLISE

1. Explication du mot

Le mot Église (en latin *ecclesia*) est la transcription du mot grec ἐκκλησία = réunion, communauté. La sainte Écriture emploie le mot ἐκκλησία (dans les LXX, il traduit le mot hébreu *kahal*) au sens profane et au sens religieux. Au sens *profane*, il désigne l'assemblée du peuple, la communauté civile, une communauté humaine quelconque, par exemple *Ps.* 25, 8 (odivi ecclesiam malignantium); *Ecclésiastique*, XXIII, 34; *Actes*, XIX, 32.39.40. Au sens *religieux*, il désigne la communauté de Dieu, c'est-à-dire dans l'Ancien Testament la réunion ou la communauté des Israélites (par exemple *Ps.* 21, 23.26; 39, 10); dans le Nouveau Testament, la réunion ou la communauté des chrétiens, aussi bien la communauté isolée, par exemple la communauté dans la maison d'Aquila et de Prisca (*Romains*, XVI, 5), la communauté de Jérusalem (*Actes*, VIII, 1; XI, 22), d'Antioche (*Actes*, XIII, 1; XIV, 26), de Thessalonique (*I* et *II Thess.*, *al.* 1, 1), que l'ensemble des chrétiens (par exemple Matthieu, XVI, 18; *Actes*, IX, 31; XX, 28; *Galates*, I, 13; *Éphésiens*, I, 22; V, 23 sqq; *Philippiens*, III, 6; *Colossiens*, I, 18; I Tim., III, 13). Les termes synonymes pour désigner l'Église sont : royaume du ciel (Matthieu), royaume de Dieu, maison de Dieu (I Tim., III, 15; *Hébreux*, X, 21; I Pierre, IV, 17), les fidèles (*Actes*, II, 44).

Le *Catéchisme Romain* (I, 10, 2) donne, en se référant à saint Augustin (*Enarr. in Ps.* 149, 3), la définition suivante : « L'Église est le peuple des fidèles répandu sur toute la terre. »

2. Explication de la chose

L'Église est le corps mystique de Jésus-Christ. Sententia certa.

Le pape Pie XII a déclaré, dans l'encyclique *Mystici Corporis* (1943) : « Pour une définition de l'essence de cette véritable Église du Christ qu'est la sainte, catholique et apostolique Église romaine, on ne peut rien trouver de plus noble ni de meilleur, rien de plus divin que l'expression qui la désigne comme le corps mystique de Jésus-Christ. »

Saint Paul enseigne que l'Église, la communauté des chrétiens, est le corps du Christ et que le Christ est la tête de ce corps. Sous

l'image de la tête et du corps, il fait voir l'union spirituelle intime entre le Christ et son Église, établie par la foi, la charité et la grâce. *Éphésiens*, I, 22 : « Il a tout mis sous ses (= du Christ) pieds et il l'a donné, au sommet de tout, pour tête à l'Église, qui est son corps » *Colossiens*, I, 18 : « C'est lui (le Christ) qui est la tête du corps, l'Église ». *I Cor.*, XII, 27 : « Vous êtes le corps du Christ et chacun de vous pour sa part est un de ses membres » (cfr *Romains*, XII, 4; *Colossiens*, II, 19; *Éphésiens*, IV, 15; V, 23).

L'enseignement si clair de la sainte Écriture se poursuit dans la Tradition. Le *Pseudo-Clément* (milieu du IIe siècle) déclare : « Vous n'ignorez pas, je pense, que l'Église vivante est le corps du Christ » (*II Cor.*, XIV, 2). *Saint Augustin* répond à la question : qu'est-ce que l'Église ? par ces paroles : « Le corps du Christ. Ajoute-lui la tête (= le Christ) et elle devient *un* homme. La tête et le corps, *un* homme » (*Sermo* 45, 5).

Dans le haut moyen âge (Paschase Radbert, Ratramne) l'expression *corpus Christi mysticum* servit à désigner l'Église, à la différence du *corpus Christi verum* par lequel on entendait le corps historique et sacramentel du Christ. Dans la scolastique primitive, l'expression « corps mystique du Christ » fut aussi appliquée à l'Eucharistie, pour distinguer le corps sacramentel du Christ de son corps historique. Ce fut seulement vers la fin du XIIe siècle que l'expression « corps mystique du Christ », pour désigner l'Église, devint d'un usage général. Le mot « mystique » (= mystérieux) indique le caractère mystérieux de la communauté surnaturelle entre le Christ et les fidèles.

3. Division

a) Au sens *large*, on désigne comme corps mystique du Christ la communauté de tous ceux qui sont sanctifiés par la grâce du Christ. A cette communauté appartiennent les fidèles de la terre, les justes du purgatoire et les saints du ciel. En conséquence on distingue l'Église militante, l'Église souffrante et l'Église triomphante.

b) Au sens *strict*, on entend par corps mystique du Christ l'Église visible de la terre. Les Pères, par exemple saint Augustin (*Enarr. in Ps.* 90, 2, 1) et saint Grégoire le Grand (*Ep.* V, 18), et les théologiens rangent fréquemment dans l'Église de cette terre ceux aussi qui, même avant la venue du Christ, étaient spirituellement unis à lui par la foi au Sauveur futur. D'après les diverses périodes du salut, on distingue l'Église de la loi naturelle, l'Église de la loi mosaïque (synagogue) et l'Église de la loi évangélique ou du Nouveau Testament, fondée par le Christ. C'est de cette dernière que le traité de l'Église a principalement à s'occuper.

Dans le concept de l'Église du Nouveau Testament on peut, tout comme dans le concept de sacrement, distinguer un côté *extérieur* et un côté *intérieur* :

l'organisation juridique extérieure provenant du Christ et l'union interne et surnaturelle, opérée par le Saint-Esprit, de l'homme avec le Christ. Bien que les deux éléments appartiennent à l'idée d'Église, ils sont cependant tous deux foncièrement séparables l'un de l'autre, tout comme dans un sacrement le signe sensible et la grâce intérieure. Le côté juridique extérieur est mis en relief dans la définition de *saint Robert Bellarmin* : « L'Église est une communauté d'hommes unis par la profession de la même foi chrétienne et par la participation aux mêmes sacrements, sous la direction de pasteurs légitimes, principalement du seul représentant du Christ sur la terre, le Pontife romain » (*De ecc. mil.* 2). La tâche interne et sanctificatrice de l'Église est mise en évidence par la définition de *J. A. Möhler* : « Sous le nom d'Église de la terre, les catholiques entendent la communauté visible de tous les fidèles, fondée par le Christ, dans laquelle l'activité, exercée par lui durant sa vie terrestre pour la réconciliation et la sanctification de l'humanité, est continuée jusqu'à la fin du monde, sous la direction de son Esprit, au moyen d'un apostolat d'une durée ininterrompue, institué par lui, dans laquelle aussi tous les peuples, au cours des temps, sont ramenés à Dieu...... L'Église visible est donc le Fils de Dieu continuant à apparaître parmi les hommes sous une forme humaine, se renouvelant sans cesse, se rajeunissant éternellement; elle est l'incarnation permanente du Christ, tout comme les fidèles sont appelés dans la sainte Écriture le corps du Christ » (*Symbolique*, § 36).

BIBLIOGRAPHIE : Fr. J. DÖLGER, « *Kirche* » *als Name für den christlichen Kultbau*, AC 6 (1941), 161-195. Tr. SCHMIDT, *Der Leib Christi. Eine Untersuchung zum urchristlichen Gemeindegedanken*, L 1919. E. PIEPER, *Paulus und die Kirche*, Pa 1932. E. MURA, *Le corps mystique du Christ. Sa nature et sa vie divine, d'après saint Paul et la théologie*, 2 tomes, P 1934. E. MERSCH, *Le corps mystique du Christ : Études de théologie historique*, 2 tomes, P [3]1951. ID., *La théologie du corps mystique*, 2 tomes, Brux 1944. A. WIKENHAUSER, *Die Kirche als der mystische Leib Christi nach dem Apostel Paulus*, Mr 1937. Th. SOIRON, *Die Kirche als der Leib Christi*, D 1951. K. ESCHWEILER, *Joh. Adam Möhlers Kirchenbegriff*, Brg 1930. J. GEISELMANN, *Johann Adam Möhler und die Entwicklung seines Kirchenbegriffs*, ThQ 112 (1931), 1-91.

§ 2. LA FONDATION DE L'ÉGLISE PAR LE CHRIST

1. Le dogme et les hérésies

L'Église a été fondée par l'Homme-Dieu Jésus-Christ. De fide.

Le concile du Vatican a déclaré, dans sa constitution dogmatique sur l'Église du Christ : « L'éternel Pasteur et Évêque de nos âmes (I Pierre, II, 25), pour rendre durable l'œuvre de salut de la Rédemption, a résolu de construire la sainte Église dans laquelle, comme dans la maison du Dieu vivant, tous les fidèles seraient réunis par le lien d'une seule foi et d'une seule charité » (D 2145). La fondation de l'Église par le Christ signifie qu'il a lui-même posé les bases essentielles de l'Église dans sa doctrine, dans son culte et dans sa constitution.

Les *réformateurs* ont enseigné que le Christ avait fondé une Église invisible et que son organisation juridique était une institution humaine. L'église *grecque-orthodoxe* et l'église *anglicane* reconnaissent la fondation divine d'une Église visible, hiérarchique, mais nient l'institution divine de la primauté du Pape. D'après la *théologie libérale* moderne, il n'était pas dans l'intention de Jésus de séparer ses disciples de la synagogue et de les grouper en une communauté religieuse indépendante; les deux choses se sont produites sous l'effet de circonstances extérieures. D'après le *modernisme*, Jésus considérait le « royaume du ciel » dont il annonçait l'approche, au sens purement eschatologique de l'apocalyptique des derniers temps du judaïsme. Comme il tenait la fin du monde pour imminente, il était bien loin de penser à fonder une Église comme une société devant subsister durant des siècles sur la terre. L'Église est sortie de la conscience collective des fidèles qui les poussait à se réunir en communauté (D 2052, 2091).

2. Fondation de l'Église, d'après l'Écriture sainte et la Tradition

a) Les prophètes de l'Ancien Testament déjà avaient annoncé pour l'ère messianique l'institution d'un nouveau royaume de Dieu, qui ne serait plus limité au peuple d'Israël, mais engloberait tous les peuples (cfr Isaïe, II, 2-4; Michée, IV, 1-3; Isaïe, LX). *Jésus* a commencé son ministère public en prêchant le « royaume du ciel » (Matthieu) ou le « royaume de Dieu » (les autres évangélistes) : « Faites pénitence, car le royaume du ciel est proche » (Matthieu, IV, 17; cfr X, 7). Ses miracles montrent que le royaume messianique est déjà venu (Matthieu, XII, 28). Comme conditions pour entrer dans le royaume de Dieu, Jésus exige la justice (Matthieu, V, 20), l'accomplissement de la volonté de son Père (Matthieu, VII, 21) et la mentalité d'enfant (Matthieu, XVIII, 3). Il adjure ses auditeurs de chercher d'abord le royaume de Dieu (Matthieu, VI, 33), menace les pharisiens de les exclure du royaume de Dieu (Matthieu, XXI, 43; XXIII, 13). Jésus n'entend pas le royaume de Dieu dans un sens purement eschatologique. C'est un royaume qui est fondé et se continue sur la terre, mais qui sera achevé dans l'au-delà. De nombreuses paraboles, par exemple celles du semeur, de l'ivraie dans le froment, du filet, du levain, du grain de sénevé se rapportent à la forme actuelle du royaume de Dieu.

A la différence de la communauté de Yahvé, dans l'Ancien Testament, Jésus appelle la nouvelle société religieuse qu'il veut fonder, *sa* communauté. Matthieu, XVI, 18 : « Tu es Pierre et sur cette pierre je bâtirai *mon* Église. » Ici Jésus exprime clairement l'intention de fonder une nouvelle communauté religieuse, séparée de la synagogue. C'est dans ce but qu'il a rassemblé des disciples autour de lui (Matthieu, IV, 18 sqq) et qu'il en a choisi douze, « pour en faire ses compagnons et les envoyer prêcher, avec pouvoir d'expulser les démons » (Marc, III, 14-15). Conformément à leur tâche il les appela apôtres (Luc, VI, 13), c'est-à-dire envoyés (ἀπόστολος est la traduction grecque de l'hébreu schaliach et schaluach, ainsi que de l'araméen schelucha = l'envoyé). Au cours d'un assez long commerce personnel, il les forma au ministère de la prédication (Marc, IV, 34; Matthieu, XIII, 52) et leur confia une série de pouvoirs : le pouvoir de lier et de délier (Matthieu, XVIII, 17) c'est-à-dire le pouvoir législatif, judiciaire et coërcitif, le pouvoir de consacrer l'Eucharistie (Luc, XXII, 19), le pouvoir de pardonner les péchés (Jean, XX, 23) et le pouvoir de baptiser (Matthieu, XXVIII, 19). Il les a envoyés dans le monde entier, avec la mission de prêcher partout son évangile et de baptiser (Matthieu, XXVIII, 19-20; Marc, XVI, 15-16). Avant de retourner auprès de son Père, il a transmis sa mission aux apôtres : « Comme mon Père m'a envoyé, moi aussi je vous envoie » (Jean, XX, 21). Il a fait de l'apôtre Pierre le prince des apôtres et le chef suprême de son Église (Matthieu, XVI, 18; Jean, XXI, 15-17). Le caractère supranational de sa fondation, voulu par le Christ, et le contenu de sa doctrine et de sa morale dépassant de bien loin l'Ancien Testament, devaient nécessairement conduire à mettre la communauté chrétienne primitive à l'écart de la synagogue.

D'après *saint Paul*, le Christ lui-même est la « pierre angulaire » sur laquelle est bâti le temple spirituel, formé par l'ensemble des fidèles (*Éphésiens*, II, 20); « les fondations sur lesquelles vous vous élevez » et sur laquelle les prédicateurs de l'Évangile doivent continuer à construire par leur travail missionnaire (*I Cor.*, III, 11). Le Christ est la tête de l'Église (*Éphésiens*, V, 23; *Colossiens*, I, 18). L'Église est sa propriété, qu'il a acquise au prix de son sang (*Actes*, XX, 28); son épouse, qu'il a aimée et pour qui il s'est livré, afin de la sanctifier

et de se la présenter toute glorieuse (*Éphésiens*, V, 25-27). Fidèles à la mission du Christ, les apôtres prêchèrent aux Juifs et aux païens l'Évangile et fondèrent des communautés chrétiennes. Celles-ci étaient unies entre elles par la profession de la même foi et par la célébration du même culte, sous la direction des apôtres (cfr *Actes* et *Épîtres*).

b) Les Pères voient, d'une manière générale, dans l'Église et ses institutions, l'œuvre du Christ. *Saint Clément de Rome* fait remonter l'ensemble de l'organisation de l'Église aux apôtres, par les apôtres au Christ, et par le Christ à Dieu (*Cor.*, XLII). *Saint Cyprien*, à propos de Matthieu, XVI, 18, parle de la construction de l'Église par le Christ et désigne l'Église comme l' « Église du Christ » et comme l' « Épouse du Christ » (*De unit. eccl.* 4 et 6.)

En ce qui concerne la *date* de la fondation de l'Église par le Christ, il faut distinguer divers moments : la préparation, à l'époque du ministère public, l'achèvement par la mort du Christ sur la croix et son entrée dans le monde, le jour de la Pentecôte, après la descente du Saint-Esprit. La première Pentecôte est donc à considérer comme le jour de naissance de l'Église.

BIBLIOGRAPHIE : K. PIEPER, *Jesus und die Kirche*, Pa 1932. St. VON DUNIN-BORKOWSKI, *Die Kirche als Stiftung Jesu*, dans : G. ESSER-J. MAUSBACH, *Religion, Christentum, Kirche* II, Ke-Mu [2]1920.

§ 3. BUT DE L'ÉGLISE

1. Continuation de la mission du Christ

Le Christ a fondé l'Église, pour continuer son œuvre rédemptrice dans tous les temps. De fide.

Le concile du Vatican a déclaré, relativement au but de la fondation de l'Église : « Le Christ résolut de fonder la sainte Église, pour rendre l'œuvre salutaire de la Rédemption perpétuellement durable » : ut salutiferum redemptionis opus perenne redderet (D 1821). Léon XIII dit, dans son encyclique *Satis cognitum* (1896) : « Quel but a eu le Christ en fondant l'Église? Qu'a-t-il voulu? Ceci : transmettre à l'Église pour les continuer, la même charge et la même mission qu'il avait reçues de son Père. » Tandis que le Christ, par sa propre activité, a acquis les fruits de la Rédemption, la tâche de l'Église consiste à appliquer aux hommes ces fruits de la Rédemption. C'est ce qui se produit par l'exercice du triple ministère qu'elle a reçu du Christ,

le ministère doctrinal, le ministère pastoral et le ministère sacerdotal. L'Église est donc le Christ continuant à vivre et à agir sur la terre.

Le Christ a confié sa mission aux apôtres : « Comme tu m'as envoyé dans le monde, moi aussi je les ai envoyés dans le monde » (Jean, XVII, 18). « Comme le Père m'a envoyé, moi aussi je vous envoie » (Jean, XX, 21). Mais le but de la mission du Christ était le salut éternel des hommes : « Je suis venu, pour qu'ils aient la vie et l'aient en abondance » (Jean, X, 10). « Le Fils de l'homme est venu chercher et sauver ce qui était perdu » (Luc, XIX, 10). Pour remplir cette tâche, le Christ a donné à l'Église plein pouvoir de prêcher sa vérité (ministère doctrinal), de faire observer ses commandements (ministère pastoral) et de dispenser des moyens de grâce (ministère sacerdotal). Matthieu, XXVIII, 19 : « Allez, enseignez toutes les nations, baptisez-les au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit. 20 : Apprenez-leur à observer tout ce que je vous ai prescrit; et moi, je vais être avec vous jusqu'à la consommation des temps. » Luc, X, 16 : « Qui vous écoute, m'écoute et qui vous rejette, me rejette, et qui me rejette, rejette Celui qui m'a envoyé. » Cfr Matthieu, XVIII, 18 (pouvoir de lier et de délier); Marc, XVI, 15 (prédication et baptême); Luc, XXII, 19 (Eucharistie); Jean, XX, 23 (pardon des péchés).

Les apôtres se sont considérés, conformément à l'ordre du Christ, comme ses serviteurs et ses envoyés, et comme des intendants des mystères de Dieu. Cfr *I Cor.*, IV, 1 : « Qu'on nous regarde donc comme des serviteurs du Christ et des intendants des mystères de Dieu. » *II Cor.*, V, 20 : « Nous sommes donc des ambassadeurs du Christ, c'est comme si Dieu exhortait par nous. »

La sanctification des hommes par la communication de la vérité, des commandements et de la grâce du Christ, tel est le but prochain de l'Église. Mais le but suprême et dernier est la glorification extérieure de Dieu.

2. Conséquences

a) L'Église, en raison de son but et de ses moyens, est une société surnaturelle et spirituelle. Sententia certa.

Léon XIII a déclaré, dans son encyclique *Immortale Dei* (1885) : « Bien que cette société (l'Église) se compose d'hommes, comme la société civile, elle est cependant, à cause du but qui lui est assigné et des moyens par lesquels elle cherche à atteindre son but, une société surnaturelle et spirituelle; et c'est pourquoi elle se distingue essentiellement de la société civile. »

Le Christ a dit à Pilate : « Mon royaume n'est pas de ce monde » (Jean, XVIII, 36). Saint Augustin remarque à propos de ce texte : « Écoutez donc, Juifs et païens... écoutez, tous les royaumes terrestres : Je n'empêche pas votre domination en ce monde » (In Joan, tr., 115, 2).

Comme le but de l'Église est purement religieux, elle n'a en soi (*per se*) aucune tâche politique, économique, sociale et culturelle profane à remplir. Mais comme, d'autre part, la nature et la surnature sont en corrélation étroite et s'appellent réciproquement, la réalisation des buts religieux de l'Église sert aussi à l'accomplissement des tâches profanes que doit résoudre la société civile. L'Église, comme le prouve toute son histoire, n'est pas l'ennemie de la civilisation et du progrès. (cfr D 1740, 1799; encyclique de Léon XIII *Annum ingressi* (1902).

Il ne résulte pas, du but essentiellement religieux de l'Église, qu'elle ne peut ni acquérir ni posséder des biens temporels. Comme elle doit réaliser sa tâche surnaturelle et spirituelle sur la terre avec des hommes attachés à la matière, elle ne peut pas plus que son divin fondateur (Jean, XII, 6; XIII, 29) se passer de tout moyen terrestre. Pie IX a condamné, dans le Syllabus (1864) cette proposition : « L'Église n'a pas un droit naturel et légitime à acquérir et à posséder » (D 1726). Toutefois cette possession temporelle n'est pas un but en lui-même, mais seulement un moyen pour atteindre le but.

b) L'Église est une société parfaite. Sententia certa.

Léon XIII a déclaré, dans l'Encyclique *Immortale Dei* : « L'Église est une société parfaite, dans sa nature et dans ses droits, car elle possède, par la volonté et la bienveillance de son Fondateur, tout ce qui est nécessaire à son existence et à son activité. De même que le but vers lequel tend l'Église est le plus élevé, de même son pouvoir est un pouvoir souverain et ne peut pas être tenu pour inférieur au pouvoir civil, ni lui être soumis d'aucune manière. » Sur les rapports du pouvoir ecclésiastique et du pouvoir civil, Léon XIII enseigne, dans la même encyclique : « Chacun des deux pouvoirs est souverain dans son domaine. Tous deux ont des limites déterminées dans lesquelles ils doivent se maintenir, limites déterminées par leur nature et leur but prochain » (D 1866). Pie IX a condamné, dans le Syllabus (1864), la soumission du pouvoir ecclésiastique au pouvoir civil (D 1719-1720).

L'Église, d'après la volonté de son divin Fondateur, a un *but* indépendant, et différent du but du pouvoir civil, la sanctification et le salut éternel de l'homme. Elle possède en outre tous les *moyens* nécessaires pour atteindre ce but, à savoir le pouvoir doctrinal, le pouvoir pastoral et le pouvoir sacerdotal. L'exercice de ces pouvoirs de l'Église est, en vertu du droit divin, indépendant de tout pouvoir temporel. C'est pourquoi l'Église condamne toute ingérence de l'État dans le domaine spirituel : l'autorisation de l'État pour la promulgation des lois et des décrets ecclésiastiques (droit de placet), les entraves à l'exercice de la juridiction ecclésiastique par le recours à l'autorité civile (recursus ab abusu), les entraves aux libres relations des évêques et des fidèles avec le pape, les interventions dans l'organisation ecclésiastique (D 1719, 1781, 1749; CIC 2333-2334).

CHAPITRE II

La constitution de l'Église

§ 4. LA CONSTITUTION HIÉRARCHIQUE DE L'ÉGLISE

1. Origine divine de la hiérarchie

Le Christ a donné à son Église une constitution hiérarchique. De fide.

Les pouvoirs hiérarchiques de l'Église comprennent : le pouvoir doctrinal, le pouvoir pastoral (= le pouvoir législatif, judiciaire et coercitif) et le pouvoir sacerdotal. Ils répondent au triple ministère que le Christ a possédé, comme homme, pour sauver les hommes : le ministère prophétique ou doctrinal, le ministère pastoral ou royal et le ministère sacerdotal. Le Christ a transmis ce triple ministère aux apôtres, avec les pouvoirs correspondants.

Le Concile de Trente a défini, contre les réformateurs qui rejetaient le sacerdoce particulier, ainsi que la hiérarchie, et ne reconnaissaient que le sacerdoce général de tous les fidèles, qu'il y a dans l'Église catholique une hiérarchie instituée par l'autorité divine : Si quis dixerit, in Ecclesia catholica non esse hierarchiam divina ordinatione institutam A.S. (D 966). *Pie VI* a condamné, comme hérétique, la doctrine gallicane du synode de Pistoie, prétendant que le pouvoir ecclésiastique a été transmis par Dieu directement à l'Église, c'est-à-dire à l'ensemble des fidèles, et de l'Église à ses pasteurs (D 1502). D'après l'enseignement de l'Église, le Christ a transmis directement aux apôtres le pouvoir spirituel. *Pie X* a condamné l'opinion des

modernistes, qui affirment que la hiérarchie ecclésiastique est le résultat d'une évolution historique progressive (D 2054).

Pie XII, dans l'encyclique *Mystici Corporis* (1943), a repoussé la distinction entre *Église de charité* et *Église du droit*; car cette distinction suppose que l'Église fondée par le Christ était à l'origine une communauté religieuse ornée de charismes et maintenue par le lien invisible de la charité; peu à peu, sous l'influence de circonstances extérieures, cette communauté se serait transformée en société organisée juridiquement, avec une constitution hiérarchique. Cette distinction repose sur la thèse de *R. Sohm*, qui estime l'essence de « l'Église du droit » en contradiction avec l'essence de l'Église elle-même, et qui revient finalement à l'opinion des réformateurs, d'après lesquels l'Église est une communauté des chrétiens invisible, c'est-à-dire non organisée juridiquement. D'après l'enseignement de l'Église, le corps mystique du Christ comporte un élément juridique extérieur visible, l'organisation juridique, et un élément mystique intérieur et invisible, la transmission de la grâce, tout comme dans le Christ, Tête de l'Église, la nature humaine visible et la nature divine invisible, ou dans les sacrements le signe extérieur et la grâce intérieure se trouvent réunis.

Preuve scripturaire. Le Christ a confié à ses apôtres la mission que, comme homme, il avait reçue de son Père (Jean, XX, 21). La mission du Christ comporte son triple ministère rédempteur. Il leur donna la mission de prêcher son Évangile dans le monde entier (Matthieu, XXVIII, 19; Marc, XVI, 15), les pourvut de son autorité (Luc, X, 16; Matthieu, X, 40), leur promit le pouvoir de lier et de délier (Matthieu, XVIII, 18) et leur confia les pouvoirs sacerdotaux de baptiser (Matthieu, XVIII, 19), de consacrer l'Eucharistie (Luc, XXII, 19) et de pardonner les péchés (Jean, XX, 23). Les apôtres se considérèrent, au témoignage de saint Paul, comme des délégués du Christ », ayant reçu grâce et charge d'apôtre pour amener en son nom tous les peuples à l'obéissance de la foi » (*Romains*, I, 5), comme « des serviteurs du Christ et des intendants des mystères de Dieu » (*I Cor.*, IV, 1), comme des ambassadeurs du Christ parlant par leur bouche (*II Cor.*, V, 20), comme des messagers « de la parole de réconciliation » et chargés « du ministère de la réconciliation » (*II Cor.*, V, 18-19). Ils ont fait usage des pouvoirs ainsi reçus : « ils partirent prêcher partout » (Marc, XVI, 20); ils donnèrent aux fidèles des lois et des prescriptions (*Actes*, XV, 38; *I Cor.*, XV, 34), rendirent la justice et infligèrent des peines (*I Cor.*, V, 3-5; IV, 21); ils baptisèrent (*Actes*,

II, 41; *I Cor.*, I, 14), célébrèrent l'Eucharistie (cfr *Actes*, II, 42.46; XX, 7) et transmirent par l'imposition des mains des charges ecclésiastiques (*Actes*, VI, 6; XIV, 22 G 23; I Tim., IV, 14; II Tim., I, 6; Tite, I, 5).

A côté des apôtres apparaissent, dans la primitive Église, les *presbytres*, appelés aussi, en raison de leur fonction, « évêques » (ἐπίσκοποι = surveillant) (cfr *Actes*, XX, 17.28; I Pierre, V, 1-2; *Tite*, I, 5-7) et les *diacres*, comme titulaires de charges ecclésiastiques et de fonctions hiérarchiques. Le diacre Philippe prêche et baptise (*Actes*, VIII, 5.38). Les presbytres de Jérusalem décident, en commun avec les apôtres, sur l'obligation de la loi mosaïque (*Actes*, XV, 22 sqq). Les presbytres de la communauté oignent les malades au nom du Seigneur et accordent le pardon des péchés (Jacques, V, 14). Ces collaborateurs des apôtres étaient élus par la communauté, toutefois ils recevaient leur fonction et leur pouvoir, non pas de la communauté, mais des apôtres (cfr *Actes*, VI, 6 (institution des sept premiers diacres); XIV, 22 (institution de presbytres). Les fidèles favorisés de *charismes*, qui prirent une part essentielle à l'édification de l'Église aux temps apostoliques (cfr *I Cor.*, XII et XIV), n'appartenaient pas à la hiérarchie, s'ils n'étaient pas déjà en même temps titulaires de charges ecclésiastiques. Saint Paul exige la subordination des charismes au ministère apostolique (*I Cor.*, XIV, 26 sqq).

2. Continuation de la hiérarchie

Les pouvoirs hiérarchiques conférés aux apôtres sont passés aux évêques. De fide.

Le concile de Trente enseigne que « les évêques qui ont pris la place des apôtres appartiennent à l'ordre hiérarchique et ont été institués par le Saint-Esprit, pour gouverner l'Église de Dieu » (D 960). Le concile du Vatican a déclaré : « De même que le Christ a envoyé dans le monde les apôtres qu'il avait choisis tout comme il a été lui-même envoyé par son Père (Jean, XX, 21), de même il a voulu qu'il y eût dans son Église des pasteurs et des docteurs jusqu'à la fin du monde » (D 1821). Ces pasteurs et docteurs sont les évêques, les successeurs des apôtres (D 1828) : episcopi, qui positi a Spiritu Sancto in Apostolorum locum successerunt).

La continuation des pouvoirs hiérarchiques résulte nécessairement de l'indéfectibilité de l'Église (cfr § 12), voulue par le Christ. La promesse qu'il a faite aux apôtres de son assistance « jusqu'à la fin du monde » (Matthieu, XXVIII, 20) suppose que le ministère apostolique

continue dans les successeurs des apôtres. Les apôtres, conformément à la volonté du Christ, transmirent leurs pouvoirs à d'autres, par exemple saint Paul à Timothée et à Tite. Cfr II Tim., IV, 2-5; Tite, II, 1 (pouvoir doctrinal); I Tim., V, 19-21; Tite, II, 15 (pouvoir pastoral); I Tim., V, 22; Tite, I, V (pouvoir sacerdotal). Dans la fonction des deux disciples de l'Apôtre apparaît nettement en évidence, pour la première fois, l'épiscopat *monarchique* qui remplace le ministère apostolique. Les « anges » des sept communautés d'Asie Mineure (Apocalypse 2-3) sont, d'après l'exégèse traditionnelle, qui toutefois est contestée, des évêques monarchiques.

Le disciple des apôtres, *saint Clément de Rome*, rapporte, au sujet de la transmission des pouvoirs hiérarchiques de la part des apôtres : « Prêchant à travers les villes et les campagnes, ils éprouvèrent dans le Saint-Esprit leurs prémices et les instituèrent comme évêques et comme diacres des futurs croyants » (*Corinthiens*, XLII, 4). « Nos apôtres aussi ont su par Notre-Seigneur Jésus-Christ qu'il y aurait querelle au sujet de la dignité de l'épiscopat. C'est bien pourquoi, dans leur prescience parfaite de l'avenir, ils instituèrent ceux que nous avons dits et ensuite posèrent cette règle qu'après leur mort, d'autres hommes éprouvés succcéderaient à leur ministère » (*Corinthiens*, XLIV, 1-2). *Saint Ignace d'Antioche* atteste, au début du IIe siècle, qu'à la tête des communautés d'Asie Mineure, comme aussi « jusqu'aux extrémités du monde », se trouve un évêque unique (monarchique) ayant en mains la direction totale, religieuse et disciplinaire de la communauté. Ne faites jamais rien, sans l'évêque, de ce qui concerne l'église. Ne regardez comme valide que l'Eucharistie célébrée sous la présidence de l'évêque ou de son délégué. Partout où paraît l'évêque, que là aussi soit la communauté, de même que, partout où est le Christ, là est l'Église universelle. Il n'est permis ni de baptiser ni de célébrer l'agape en dehors de l'évêque; mais tout ce qu'il approuve est également agréé de Dieu; de cette façon, tout ce qui se fera (dans l'église) sera sûr et valide...... Celui qui honore l'évêque est honoré de Dieu; agir à l'insu de l'évêque, c'est servir le diable » (*Smyrn.*, VIII, 1-2; IX, 1). A côté et en dessous de l'évêque se trouvent, dans chaque communauté, comme chargés du ministère, les presbytres et les diacres.

Selon *saint Justin*, « celui qui préside l'assemblée des frères » (c'est-à-dire l'évêque), accomplit la liturgie (*Apol.*, I, 66, 67). *Saint Irénée* trouve, dans la succession ininterrompue des évêques depuis les apôtres, la plus sûre garantie de la tradition sans falsification de la doctrine chrétienne : « Nous pouvons énumérer les évêques institués par les apôtres et leurs successeurs jusqu'à nous » (*Adv. haer.*, III, 3, 1). Mais parce qu'il serait beaucoup trop long d'énumérer la succession apostolique de toutes les églises, il se borne à « la plus grande, à la plus ancienne et à la plus connue de toutes, à celle qui a été

fondée et édifiée à Rome par les glorieux apôtres Pierre et Paul ». Il donne la plus ancienne liste épiscopale de l'Église romaine, en commençant par les « bienheureux apôtres », jusqu'à saint Éleuthère, le 12e successeur des apôtres (*ibidem*, III, 3, 3). Saint Irénée rapporte de saint Polycarpe (*ibidem*, III, 3, 4) qu'il fut institué évêque de Smyrne « par les apôtres » — d'après Tertullien (*De praescr.*, XXXII) par saint Jean. — *Tertullien* prouve la vérité de la doctrine chrétienne, tout comme saint Irénée, par la succession apostolique des évêques (*De praescr.*, XXXII).

BIBLIOGRAPHIE : J. COLSON, *L'évêque dans les communautés primitives. Tradition paulinienne et tradition johannique de l'épiscopat, des origines à saint Irénée*, P 1951. J. GEWIESS, *Die neutestamentlichen Grundlagen der kirchlichen Hierarchie, Hist. Jahrbuch* 72 (1953), 1-24. H. DIECKMANN, *Die Verfassung der Urkirche*, B 1923. H. VON CAMPENHAUSEN, *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten*, T 1953.

§ 5. LA PRIMAUTÉ DE PIERRE

Primauté signifie préséance. Suivant le privilège sur lequel est fondée la préséance, on distingue la primauté d'honneur, d'inspection, de direction (primatus directionis), de juridiction, c'est-à-dire de gouvernement. La primauté de juridiction consiste dans la possession du pouvoir législatif, judiciaire et coercitif, complet et souverain.

1. Le dogme et les hérésies

Le Christ a institué saint Pierre prince de tous les apôtres et chef visible de toute l'Église, en lui conférant directement et personnellement la primauté de juridiction. De fide.

Le concile du Vatican a défini : Si quis dixerit, beatum Petrum Apostolum non esse a Christo Domino constitutum Apostolorum omnium principem et totius Ecclesiae militantis visibile caput; vel eumdem honoris tantum, non autem verae propriaeque jurisdictionis primatum ab eodem Domino Nostro Jesu Christo directe et immediate accepisse A.S. (D 1823).

Le Chef invisible de l'Église est le Christ glorifié. Saint Pierre prend la place du Christ dans le gouvernement extérieur de l'Église militante et est, par suite, « le Vicaire du Christ » sur la terre (D 694).

Les adversaires de ce dogme sont l'église *grecque-orthodoxe* et les sectes orientales, certains adversaires médiévaux de la papauté : Marsile de Padoue et Jean de Jandun, Wicleff et Jean Hus, l'ensemble du *protestantisme*, les gallicans et les fébroniens, les vieux-catholiques et les modernistes. D'après les *gallicans* (E. Richer) et les *fébroniens* (N. Hontheim), la plénitude de la puissance spirituelle a été transmise par le Christ directement à l'Église entière et par elle à saint Pierre, si bien que celui-ci a été le premier serviteur de l'Église (caput ministeriale) choisi par elle. Selon le *modernisme*, la primauté ne vient pas du Christ, mais s'est développée à la suite des circonstances, seulement à l'époque post-apostolique (D 2055-2056).

2. Preuve scripturaire

Le Christ, dès le commencement, a *distingué* saint Pierre des autres apôtres. Lors de leur première rencontre, il lui a annoncé le changement de son nom de Simon en Céphas = rocher : « Tu es Simon, fils de Jean (*Vulg. :* Jonas), tu t'appelleras Céphas » (Jean, I, 42; cfr Marc, III, 16). Ce nom de Céphas fait allusion à la charge que le Seigneur lui a assignée (cfr Matthieu, XVI, 18). Dans toutes les listes d'apôtres, saint Pierre est nommé le premier. Chez saint Matthieu (x, 2), il est expressément désigné comme le premier. Or, au moment de leur vocation, saint André était avant saint Pierre; la préséance donnée à saint Pierre indique bien la dignité de sa charge. Saint Pierre, avec saint Jacques et saint Jean, fut témoin de la résurrection de la fille de Jaïre (Marc, V, 37), de la transfiguration (Matthieu, XVII, 1) et de l'agonie au jardin des Oliviers (Matthieu, XXVI, 37). Le Seigneur prêche de la barque de saint Pierre (Luc, V, 3), paie pour lui-même et l'apôtre l'impôt du Temple (Matthieu, XVII, 27), lui ordonne, après sa propre conversion, d'affermir ses frères (Luc, XXII, 32), apparaît après sa résurrection, à lui tout seul avant les autres apôtres (Luc, XXIV, 34; *I Cor.*, XV, 5).

La primauté fut *promise*, lorsque, à Césarée de Philippe, Notre-Seigneur répondit à la solennelle profession de foi messianique de saint Pierre (Matthieu, VI, 17-19) : « Heureux es-tu, Simon, fils de Jonas, car ce n'est pas la chair et le sang qui t'ont révélé cela, mais mon Père qui est dans les cieux. Je te le dis, tu es Pierre (= Céphas) et sur cette pierre je bâtirai mon Église, et les portes de l'enfer ne pourront rien contre elle. Je te donnerai les clefs du royaume des cieux; tout ce que tu auras lié sur la terre se trouvera lié dans les cieux et tout ce que tu auras délié sur la terre se trouvera délié dans les cieux. » Ces paroles sont adressées uniquement et directement à saint Pierre. Elles lui font entrevoir, sous trois images, le pouvoir suprême dans la nouvelle communauté (ἐκκλησία) religieuse que le Christ veut fonder. Saint Pierre doit lui assurer, comme des fondations rocheuses à une maison, unité et inébranlable solidité (cfr Matthieu,

VII, 24). Il doit posséder les clefs, c'est-à-dire devenir l'intendant du royaume de Dieu sur la terre (cfr Isaïe, XXII, 22; *Apocalypse*, I, 18; III, 7 : les clefs, symbole de la puissance et de la souveraineté). Il liera et déliera, c'est-à-dire, d'après l'usage rabbinique, jettera ou lèvera l'interdit, ou bien déclarera, dans l'explication de la Loi une chose comme interdite (liée) ou bien permise (déliée). En corrélation avec le passage (Matthieu, XVIII, 18), où le pouvoir de lier et de délier, au sens d'exclure et d'admettre dans la communauté, est conféré à tous les apôtres, et en tenant compte de la généralité de l'expression « tout ce que », les pleins pouvoirs promis à saint Pierre ne doivent pas être limités au pouvoir doctrinal, mais doivent s'étendre au domaine tout entier du pouvoir de juridiction. Dieu, dans le ciel, confirmera tout ce que saint Pierre, sur la terre, imposera ou supprimera en matière d'obligations.

Contre toutes les tentatives de voir dans ce passage, particulier à saint Matthieu, une interpolation totale ou partielle postérieure, son authenticité demeure indubitable. Elle est garantie non seulement par la tradition unanime du texte dans tous les manuscrits et les anciennes versions, mais aussi par le coloris sémitique évident du texte même. Il n'existe pas de raisons convaincantes pour contester que ces paroles aient été prononcées par Jésus. On ne peut pas non plus démontrer qu'elles sont en contradiction avec d'autres enseignements et d'autres faits de l'Évangile.

La primauté fut *transmise*, lorsque le Christ, après sa résurrection, dit à saint Pierre, en réponse à sa triple affirmation d'amour pour son Maître : « Pais mes agneaux, pais mes agneaux, pais mes brebis! » (Jean, XXI, 15-17). Ces paroles, tout comme dans Matthieu, XVI, 18-19, sont adressées uniquement et directement à saint Pierre. Les « agneaux » et les « brebis » désignent l'ensemble du troupeau du Christ, c'est-à-dire toute l'Église (cfr Jean, 10). « Paître », dans la langue des anciens et de la Bible, signifie, s'appliquant à des hommes, gouverner (cfr *Actes*, XX, 28). Saint Pierre obtint, par ce triple commandement du Christ, non pas sa réintégration dans la charge d'apôtre — il ne l'avait pas perdue par son reniement —, mais le pouvoir suprême de gouverner l'Église.

Après l'Ascension, saint Pierre a *exercé* sa primauté. Il occupe dès le commencement, dans la communauté primitive, une place

prépondérante : c'est lui qui dirige l'élection de saint Matthias (*Actes*, I, 15 sqq); qui prêche le premier, le jour de la Pentecôte, le message du Christ, le Messie crucifié et ressuscité (II, 14 sqq), qui rend témoignage au message du Christ devant le sanhédrin (IV, 8 sqq), qui admet dans l'Église le premier païen, le centurion Corneille (X, 1 sqq), qui prend le premier la parole au concile de Jérusalem (XV, 7 sqq); c'est « pour faire la connaissance de Céphas » que saint Paul se rend à Jérusalem (*Galates*, I, 18).

3. Témoignage des Pères

Les Pères, en accord avec la promesse de la primauté, attestent que l'Église a été bâtie sur saint Pierre et ils lui reconnaissent la préséance sur les autres apôtres. *Tertullien* dit de l'Église : « Elle a été bâtie sur lui » (S. Pierre, *De monog.*, VIII). *Saint Cyprien*, en parlant du passage Matthieu, XVI, 18-19, déclare : Il bâtit l'Église sur un seul » (*De unit. eccl.*, IV). *Clément d'Alexandrie* désigne saint Pierre comme « l'élu, le choisi, le premier d'entre les disciples, pour qui le Sauveur a payé l'impôt en même temps que pour lui-même » (*Quis dives salvetur*, XXI, 4). *Saint Cyrile de Jérusalem* l'appelle « la tête et le chef des apôtres » (*Cat.*, II, 19). D'après *saint Léon le Grand*, «Pierre fut choisi pour être le chef de tous les peuples appelés, de tous les apôtres et de tous les Pères de l'Église » *Sermo*, 4, 2).

Dans leur lutte contre l'arianisme, de nombreux Pères font un rapprochement entre le rocher sur lequel le Christ a bâti l'Église et la foi en la divinité de Jésus, confessée par saint Pierre, mais sans exclure le rapport avec la personne de l'apôtre qui est clairement indiqué dans le texte. La foi de saint Pierre a été la raison pour laquelle le Christ l'a choisi comme fondation supportant son Église.

4. Saint Pierre et saint Paul

Il résulte du dogme de la primauté que saint Paul, tout comme les autres apôtres, était subordonné à saint Pierre, chef suprême de toute l'Église. Innocent X a condamné (1647), comme hérétique, la doctrine du janséniste Antoine Arnauld sur la double tête de l'Église (D 1091).

Les Pères qui fréquemment mettent sur le même rang saint Pierre et saint Paul (principes apostolorum), ont en vue l'activité apostolique ou les mérites des deux apôtres relativement à l'Église de Rome ou à l'Église universelle. Du point de vue de l'activité apostolique, saint Paul, d'après son propre témoignage, a même surpassé tous les autres apôtres (*I Cor.*, XV, 10). A saint Pierre revient la primauté du pouvoir, à saint Paul la primauté de la

prédication de la foi; Princeps clave Petrus, primus quoque dogmate Paulus (Vénance Fortunat, *Misc.* IX, 2, 35). Le texte de *Galates*, II, II : « je lui résistai en face » ne met pas en contestation la primauté. Saint Paul a blâmé la conduite inconséquente de saint Pierre parce que, précisément à cause de sa haute autorité dans l'Église, elle mettait en péril la liberté, reconnue aussi par lui, des chrétiens issus du paganisme relativement à la Loi.

BIBLIOGRAPHIE : K. PIEPER, *Jesus und die Kirche*, Pa 1932. R. GRABER, *Petrus der Fels*, Ettal 1950. J. LUDWIG, *Die Primatsworte Mt.*, XVI, 18-19 *in der altkirchlichen Exegese*, Mr 1952. O. CULLMANN, *Petrus. Jünger - Apostel - Märtyrer*, Z 1952. Ch. FOURNET, *Primauté de Pierre*, P 1953. O. KARRER, *Um die Einheit der Christen. Die Petrusfrage*, Fr 1953.

§ 6. LA PRIMAUTÉ DE JURIDICTION DES PAPES

1. Continuation de la primauté

D'après l'ordre du Christ, saint Pierre doit avoir perpétuellement des successeurs dans la primauté sur toute l'Église. De fide.

Le concile du Vatican a défini : « Si quis dixerit, non esse ex ipsius Christi Domini institutione seu jure divino, ut beatus Petrus in primatu super universam Ecclesiam habeat perpetuos successores A.S. (D 1825).

Les paroles de la promesse et de la transmission n'indiquent pas expressément que la primauté doit se perpétuer chez les successeurs de saint Pierre, mais cette perpétuité résulte de la nature et du but de la primauté. Par sa nature, elle est une fonction en vue du gouvernement de l'Église, et elle a pour but de préserver l'unité et la cohésion de l'Église; or l'Église, d'après la volonté de son Fondateur, doit demeurer immuable jusqu'à la fin des temps, afin de continuer l'œuvre salvatrice du Christ, il faut donc que continue aussi la primauté. Saint Pierre, comme tout autre homme, était soumis à la mort (Jean, XXI, 18). Par suite, sa charge devait être transmise à d'autres. L'édifice de l'Église ne peut pas subsister, sans les fondations qui le supportent (Matthieu, XVI, 18) : le troupeau du Christ ne peut pas subsister sans pasteurs (Jean, XXI, 15-17).

Les Pères expriment la pensée que saint Pierre continue à vivre et à agir en ses successeurs. Le légat pontifical *Philippe* déclarait au concile d'Éphèse (431) : « Celui-ci (S. Pierre) vit et juge jusqu'aujourd'hui et pour toujours en ses successeurs » (D 112, 1824). *Saint Pierre Chrysologue* dit au sujet de l'évêque de Rome, dans une lettre à Eutychès : « Le bienheureux Pierre qui continue à vivre et à présider sur son siège pontifical offre la vraie foi à ceux qui la cherchent » (cité par S. Léon, *Ep.* 25, 2). *Saint Léon le Grand* déclare que la primauté est une institution permanente : « de même qu'existe pour toujours ce que Pierre a cru dans le Christ, de même existe pour toujours ce que le Christ a institué dans Pierre « (*Sermo* 3, 2).

2. Les titulaires de la primauté

Les successeurs de saint Pierre dans la primauté sont les évêques de Rome. De fide.

Le concile du Vatican a défini, à l'instar des conciles généraux de Lyon (1274) et de Florence (1439) : Si quis dixerit... Romanum Pontificem non esse beati Petri in eodem primatu successorem A.S. (D 1825; cfr D 466, 694).

Ce dogme signifie seulement que tout évêque de Rome est en fait détenteur de la primauté. Mais n'est pas défini sur quel titre juridique repose l'union de la primauté avec le siège pontifical romain. La plupart des théologiens sont d'avis qu'elle ne remonte pas seulement au fait historique que saint Pierre a vécu et est mort évêque de Rome, mais qu'elle doit remonter à un ordre positif du Christ ou du Saint-Esprit, donc qu'elle est de droit divin. Si cette union n'était que de droit ecclésiastique, une séparation de la primauté et du siège épiscopal romain par le pape ou un concile général serait possible; mais si elle est de droit divin, une telle séparation est impossible.

Le séjour de saint Pierre à Rome est indiqué par I Pierre, V, 13 : « L'élue de Babylone vous salue (Babylone est une désignation symbolique pour Rome); par saint Clément de Rome qui nomme les apôtres saint Pierre et saint Paul en corrélation avec les victimes de la persécution néronienne (*Cor.*, VI, 1); par saint Ignace d'Antioche, qui écrit aux chrétiens de Rome : « Je ne vous donne pas des ordres comme Pierre et Paul » (*Romains*, IV, 3). L'activité romaine de saint Pierre est attestée expressément par saint Denys, évêque de Corinthe vers 170 (Eusèbe, *H. eccl.*, II, 25, 8), saint Irénée (*Adv. haer.*, III, 1, 1; III, 2); l'écrivain romain Gaius, sous le pontificat de saint Zéphyrin (Eusèbe, *H. eccl.*, II, 25, 6), Tertullien (*De praescr.*, 36; Adv. Marc, IV, 5, *Scorp.*, 15), Clément d'Alexandrie (Eusèbe, *H. eccl.*, VI, 14, 6). Saint Denys, Gaius et Tertullien parlent aussi du martyre de saint Pierre à Rome. Gaius peut indiquer exactement l'emplacement des tombeaux

des apôtres : « Je puis montrer les trophées des apôtres. Va au Vaticanum ou sur la voie d'Ostie; tu trouveras les trophées des fondateurs de cette église » (Eusèbe, *loc. cit.*). Aucune autre ville que Rome n'a jamais élevé la prétention de posséder le tombeau de saint Pierre.

Le dogme de la primauté des évêques de Rome a, tout comme d'autres dogmes et institutions ecclésiastiques, suivi une évolution au cours de laquelle les bases fournies par l'Évangile ont été plus clairement connues et développées davantage. Des signes très nets de la conviction qu'avaient les évêques de Rome de posséder la primauté et de la reconnaissance de cette primauté par les autres églises, apparaissent dès la fin du Ier siècle. *Saint Clément de Rome* envoie à la communauté de Corinthe, au nom de la communauté romaine, une lettre, dictée par la conviction de sa responsabilité à l'égard de toute l'Église, dans laquelle il exhorte avec insistance et autorité les rebelles à se soumettre aux presbytres et à faire pénitence (c. 57). Toutefois cette lettre ne contient aucun renseignement sur la primauté, c'est-à-dire ne fait pas expressément appel à la préséance de l'Église de Rome. *Saint Ignace d'Antioche,* par la forme solennelle de l'adresse de sa lettre, met la communauté romaine au-dessus de toutes les autres communautés auxquelles il écrit. A deux reprises il dit qu'elle a la préséance, ce qui exprime des relations de suprématie et de subordination : « celle qui préside dans la capitale des Romains » (*ἥτις καὶ προκάθηται ἐν τόπω χωρίου Ῥωμαίων*) « qui préside à la charité » (*προκαθημένη τῆς ἀγάπης*). *Saint Irénée* désigne « l'Église fondée à Rome par les illustres apôtres Pierre et Paul, comme la plus grande, la plus ancienne et la plus connue; il lui attribue expressément la préséance sur toutes les autres églises. Si l'on veut apprendre à connaître la vraie foi, il suffit de rechercher quelle est la croyance de cette seule Église, telle qu'elle a été transmise par la série de ses évêques. » En effet, avec cette Église, à cause de sa prééminence dominante (propter potentiorem principalitatem) toute église doit s'accorder, c'est-à-dire les fidèles de partout; en elle, en effet a constamment été conservée la tradition apostolique par ceux qui sont de partout » (ou bien *devant* ceux qui viennent de partout c'est-à-dire devant les hérétiques) (*Adv. haer.*, III, 3, 2).

Vers le milieu du IIe siècle *saint Polycarpe,* évêque de Smyrne, vint à Rome pour traiter avec le pape saint Anicet (154-165) de la fixation de la fête de Pâques (Eusèbe, *H. eccl.*, IV, 13, 1). *Polycrate,* évêque d'Éphèse, vint négocier la question de Pâques avec le pape saint Victor Ier (189-198), qui menaçait d'excommunication les communautés d'Asie Mineure, à cause de leur attachement à la pratique des quartodécimans (*ibidem*, V, 24, 1-9). *Hégésippe* vint à Rome sous le pontificat de saint Anicet pour y apprendre la vraie tradition de la foi (*ibidem*, IV, 22, 3).

Tertullien reconnaît l'autorité doctrinale de Rome : « Si tu es au voisinage de l'Italie, tu as Rome dont l'autorité nous apporte, à nous (en Afrique) aussi son appui » (*De praecr.*, XXXVI). Devenu montaniste, il déclara que le pouvoir

de lier et de délier conféré à saint Pierre avait été donné à titre purement personnel à l'apôtre (*De pud.*, XXI). *Saint Cyprien* de Carthage atteste la prééminence de l'Église romaine en l'appelant « la mère et la racine de l'Église catholique » (ecclesiae catholicae matrix et radix; *Ep.* 48, 3), « la chaire de Pierre » (cathedra Petri; « locus Petri »; *Ep.* 55, 8) et « la principale Église d'où est sortie l'unité des évêques » (ecclesia principalis, unde unitas sacerdotalis exorta est; *Ep.* 59, 14). Son attitude dans la discussion au sujet du baptême des hérétiques montre cependant qu'il n'était pas parvenu à une claire conception de la portée de la primauté. Le pape *saint Étienne Ier*, adversaire de saint Cyprien dans cette discussion, affirmait, au témoignage de Firmilien, évêque de Césarée, « détenir par succession, le siège de Pierre sur lequel ont été édifiés les fondements de l'Église » (cité par S. Cyprien, *Ep.* 75, 17); il menaça les évêques d'Asie Mineure de les exclure de la communauté de l'Église (Eusèbe, *H. eccl.*, VII, 5, 4).

Saint Ambroise affirme : « Où est Pierre, là est l'Église » (*Enarr. in Ps.* 40, 30). Saint Jérôme écrit au pape *saint Damase* : « Je sais que l'Église est bâtie sur ce rocher (= S. Pierre) » (*Ep.* XV, 2). *Saint Augustin* dit de l'Église romaine qu'en elle a toujours existé la préséance de la chaire apostolique (in qua semper apostolicae cathedrae viguit principatus; *Ep.* 43, 3, 7). Le pape *saint Léon le Grand* veut voir honorer en sa personne celui « en qui continue le souci de tous les pasteurs avec la sauvegarde des brebis qui lui sont confiées » (*Sermo* 3, 4). Avant le concile d'*Éphèse* (431), le légat pontifical, *Philippe*, fit une nette déclaration sur la primauté du pape, en tant que le représentant vivant de saint Pierre (D 112). Les Pères du concile de *Chalcédoine* (451) répondirent à la Lettre dogmatique de saint Léon Ier par ce cri : « Pierre a parlé par la bouche de Léon. »

La *scolastique* démontre *spéculativement* la primauté du pape surtout par l'unité de l'Église. *Saint Thomas* développe, dans sa S.c.G. IV, 76, les arguments suivants qui ont été répétés par la suite dans des traités sur l'Église, par Jacques de Viterbe, Jean Quidort de Paris et Jean de Naples : *a*) Comme il n'y a qu'*une seule* Église, un seul doit être le chef de tout le peuple chrétien, tout comme dans un diocèse un seul évêque est le chef de ses diocésains; *b*) pour conserver l'unité de la foi, il est nécessaire qu'un seul soit à la tête de toute l'Église, pour pouvoir par sa sentence décider des questions de foi qui se présentent; *c*) le but de tout gouvernement, la paix et l'unité des sujets, se laisse mieux réaliser par un seul chef que par plusieurs; en effet un seul est davantage source d'unité que plusieurs; *d*) l'Église militante est une image de l'Église triomphante. Or dans celle-ci un seul préside, il faut donc que, dans l'Église militante aussi, un seul se trouve à la tête de tous les fidèles.

BIBLIOGRAPHIE : H. VOGELS, *Textus Antenicaeni ad Primatum Romanum spectantes*, Bo 1937. B. BOTTE, BThAM VI, n. 324-329 (sur S. Rénée, *Adv. haer.*, III, 3,2). E. CASPAR, *Primatus Petri*, Weimar 1927. H. KOCH, *Cathedra Petri*, Gie 1930. K. ADAM, *Gesammelte Aufsätze*, édit. par Fr. Hofmann, A 1936, 70 sqq. B. POSCHMANN, *Ecclesia principalis? Ein kritischer Beitrag zur Frage des Primaten bei Cyprian,*

Br 1933. G. Hartmann, *Der Primat des römischen Bischofs bei Pseudo-Isidor*, St 1930. M. Grabmann, *Die Lehre des Erzbischofs und Augustinertheologen Jakob von Viterbo* († 1307-1308) *vom Episkopat und Primat und ihre Beziehung zum hl. Thomas von Aquin*, dans : *Episcopus. Studien über das Bischofsamt*, Ra 1949, 185-206. H. Lietzmann, *Petrus und Paulus in Rom*, Bo ²1927. Id., *Petrus römischer Martyrer*, B 1936. B. Altaner, *War Petrus in Rom?* ThR 36 (1937), 177-188. Id., *Neues zur Petrusfrage*, ThR 38 (1939), 365 sqq. St. Schmutz, *Petrus war dennoch in Rom*, BM 122 (1946), 128-141. P. Batiffol, *Cathedra Petri*, P 1938. J. Brinktrine, *Das Konzil von Chalcedon und der Primat des römischen Bischofs*, ThGl (1951), 449-456.

§ 7. LA NATURE DE LA PRIMAUTÉ DU PAPE

1. Le dogme

Le pape possède le pouvoir de juridiction total et suprême sur toute l'Église, non pas seulement dans les choses de la foi et de la morale, mais aussi dans la discipline et le gouvernement de l'Église. De fide.

Le concile du Vatican a défini, contre les diverses formes de l'*épiscopalisme* qui restreignait le pouvoir de juridiction du pape au profit des évêques (théorie conciliaire, gallicanisme, fébronianisme) : « Si quis dixerit, Romanum Pontificem habere tantummodo officium inspectionis vel directionis in universam Ecclesiam, non solum in rebus, quae ad fidem et mores, sed etiam in iis, quae ad disciplinam et regimen Ecclesiae per totum orbem diffusae pertinent; aut eum habere tantum potiores partes, non vero totam plenitudinem hujus supremae potestatis; aut hanc ejus potestatem non esse ordinariam et immediatam sive in omnes ac singulas ecclesias sive in omnes et singulos pastores et fideles A.S. (D 1821; cfr D 1827; CIC 218).

En vertu de cette définition, la primauté du pape est :

a) un vrai *pouvoir de juridiction*, c'est-à-dire un vrai pouvoir de gouvernement, et non pas simplement un pouvoir d'inspection et de direction, tel qu'il appartient par exemple au président d'un parti politique, d'une société ou d'une conférence. En tant que pouvoir de gouvernement, elle comporte le pouvoir législatif, judiciaire (juridiction contentieuse et gracieuse) et exécutif. De leur côté, les sujets ont le devoir de la soumission et de l'obéissance.

b) un pouvoir *universel*, c'est-à-dire qu'il s'étend personnellement sur les pasteurs (évêques) et les fidèles de toute l'Église, dans leur ensemble et en particulier. Matériellement, elle ne se borne pas seulement aux choses de la foi et de la morale (ministère doctrinal), mais elle s'étend aussi à la discipline et au gouvernement de l'Église (ministère pastoral).

c) le pouvoir *suprême* dans l'Église, c'est-à-dire qu'il n'y a pas d'autre titulaire d'un pouvoir plus grand ou égal. Le pouvoir du pape surpasse aussi bien le pouvoir de chaque évêque que le pouvoir de tous les évêques ensemble. L'ensemble des évêques (en dehors du pape) n'est donc pas au-dessus du pape.

d) un pouvoir *total*, c'est-à-dire que le pape possède à lui seul la plénitude entière du pouvoir de juridiction sur l'Église, et non pas seulement une part plus grande de juridiction que tous les autres évêques en particulier ou ensemble. Le pape peut donc régler lui-même toute affaire du domaine de la juridiction ecclésiastique, sans l'assentiment des autres évêques ou de toute l'Église.

e) un pouvoir *ordinaire*, c'est-à-dire qu'en vertu d'une décision divine il est attaché à la charge, et non pas délégué par une juridiction supérieure. Il peut donc être exercé en tout temps, et non pas seulement en des cas exceptionnels, quand des évêques négligent leurs devoirs épiscopaux dans leurs diocèses (Fébronius, Eybel) (D 1500).

f) un pouvoir vraiment *épiscopal*, c'est-à-dire que le pape est tout autant « évêque universel » de toute l'Église qu'il est évêque de son diocèse de Rome (« episcopus Urbis et Orbis », Jacques de Viterbe). Le pouvoir du pape comporte donc, tout comme le pouvoir épiscopal, le pouvoir législatif, judiciaire et pénal (cfr CIC 218, § 2 et 335).

g) un pouvoir *immédiat*, c'est-à-dire que le pape peut exercer son pouvoir, sans intermédiaire sur les évêques et les fidèles de l'Église entière.

Les preuves scripturaires et patristiques découlent des textes cités aux § 5 et § 6. Les germes qui y sont déposés sont arrivés à leur plein développement au concile du Vatican.

2. Conséquences

a) Du pouvoir suprême de gouvernement du pape sur l'Église universelle il résulte qu'il a le droit, dans l'exercice de sa charge, de *communiquer librement* avec tous les évêques et tous les fidèles de l'Église entière. L'Église condamne donc toutes les mesures du pouvoir civil qui soumettent au contrôle de l'État les relations officielles avec le Saint-Siège et font dépendre de l'agrément de l'autorité civile la validité légale des ordonnances pontificales (placet) (D 1829).

b) Comme *législateur* suprême de l'Église, le pape n'est pas soumis légalement aux décisions et aux coutumes ecclésiastiques, mais au droit divin. Celui-ci demande que le pouvoir ecclésiastique soit employé, conformément à son but, pour l'édification du corps mystique du Christ et non pas pour sa destruction (*II Cor.*, x, 8). Le droit divin est donc une barrière efficace contre l'arbitraire. Le troisième article de la Déclaration du clergé gallican demandant une large limitation de l'exercice du pouvoir pontifical a été condamné (D 1324).

c) Comme *juge* suprême de l'Église, le pape a le droit de soumettre à son tribunal toute cause ecclésiastique et de recevoir les appels dans tous les

procès ecclésiastiques. Lui-même ne peut être jugé par personne (CIC 1556 : Prima Sedes a nemine judicatur), parce qu'il n'y a pas de juge terrestre au-dessus de lui. Pour la même raison, on ne peut faire appel du jugement du pape à une instance supérieure. L'Église condamne l'appel au concile général, parce que c'est mettre le concile général au-dessus du pape. (D 1830; CIC 228 § 2; cfr D; 23) (2. article gallican).

BIBLIOGRAPHIE : D. PALMIERI, *De Romano Pontifice*, R [3]1902. A. HAGEN, *Prinzipien des katholischen Kirchenrechts*, Wu 1949. J. UHLMANN, *Die Vollgewalt des Papstes nach Bonaventura*, FrSt 11 (1924), 179-193.

§ 8. LA PRIMAUTÉ DOCTRINALE OU L'INFAILLIBILITÉ DU PAPE

1. Le dogme

Le pape, lorsqu'il parle ex cathedra, est infaillible. De fide.

Après les déclarations des conciles de Constantinople (869-870), de Lyon (1274) et de Florence (1438-45) sur la primauté doctrinale du pape, qui renferme en fait l'infaillibilité, le concile du Vatican a défini : Romanum Pontificem, cum ex cathedra loquitur, id est, cum omnium Christianorum pastoris et doctoris munere fungens pro suprema sua Apostolica auctoritate doctrinam de fide vel moribus ab universa Ecclesia tenendam definit, per assistentiam divinam ipsi in beato Petro promissam, ea infallibilitate pollere, qua divinus Redemptor Ecclesiam suam in definienda doctrina de fide vel moribus instructam esse voluit; ideoque ejusmodi Romani Pontificis definitiones ex sese, non autem ex consensu Ecclesiae, irreformabiles esse (D 1839; cfr D 466, 694, 1883-35).

Pour bien comprendre ce dogme, il faut noter :

a) Tout pape légitime est infaillible, en tant que successeur de saint Pierre, mais lui seul, et non pas d'autres à qui il délègue une partie de son autorité doctrinale, par exemple les Congrégations romaines.

b) L'infaillibilité a pour *objet*, les doctrines relatives à la foi et aux mœurs, d'abord les vérités révélées, mais aussi des vérités non révélées en relations internes avec l'enseignement de la Révélation.

c) L'infaillibilité a pour *condition* que le pape parle *ex cathedra*. Il faut pour cela : 1° qu'il parle comme pasteur et docteur, en vertu de sa suprême autorité apostolique. Quand il parle comme théologien privé, ou comme évêque de son diocèse, il n'est pas infaillible; 2° qu'il ait l'intention de donner une décision sur la foi ou les mœurs obligeant tous les fidèles. Sans cette intention, qui doit être nettement reconnaissable dans sa formule ou d'après les circonstances, il n'y a pas de définition *ex cathedra*. La plupart des décisions doctrinales des papes dans leurs encycliques ne sont pas des définitions *ex cathedra*.

d) La *raison* de l'infaillibilité est l'assistance surnaturelle du Saint-Esprit, qui préserve de l'erreur le docteur suprême de l'Église. Cette assistance doit être distinguée de la Révélation par lequelle Dieu communique une vérité quelconque à celui qui reçoit cette révélation, et de l'inspiration qui consiste dans une intervention positive divine sur l'écrivain inspiré, de telle sorte que Dieu lui-même est l'auteur du livre qui devient ainsi la parole du Dieu. Le Saint-Esprit empêche le titulaire de l'infaillibilité de prendre une fausse décision (assistentia negativa) et l'amène, si c'est nécessaire et dans la mesure où c'est nécessaire, par des grâces intérieures et extérieures, à bien comprendre et à bien présenter la vérité (assistentia positiva). L'assistance divine ne dispense pas le titulaire du pouvoir doctrinal infaillible de l'obligation d'arriver à la connaissance de la vérité par des moyens naturels, en particulier par l'étude des sources de la Révélation (cfr D 1836).

e) L'infaillibilité a pour *conséquence* que les décisions *ex cathedra* sont irréformables « d'elles-mêmes », c'est-à-dire sans l'intervention d'une autre autorité, et non pas en raison de l'adhésion de l'Église entière, comme l'enseignaient les gallicans (D 1325 : 4e art. de la Déclaration de l'Église gallicane).

2. Preuves d'Écriture et de Tradition

a) Le Christ a fait de Pierre la *base* de son Église, c'est-à-dire le garant de son unité et de son inébranlable solidité, et il lui a promis une durée permanente (Matthieu, XVI, 18). Mais l'unité et la solidité de l'Église ne sont pas possibles sans la vraie foi. Saint Pierre est donc aussi le docteur suprême de l'Église. Comme tel, il doit être infaillible dans la promulgation officielle de la foi, en personne et dans ses successeurs, si l'Église doit subsister dans tous les siècles, telle que le Christ l'a fondée. En outre, le Christ a conféré à saint Pierre (et à ses successeurs) le *pouvoir de lier et de délier*. Or dans la langue rabbinique, on entendait par lier et délier l'explication authentique de la Loi; dans ce pouvoir donné à saint Pierre se trouve donc contenu le pouvoir d'expliquer authentiquement la Loi du Nouveau Testament, l'Évangile. Dieu, dans le ciel confirmera sa sentence. Ceci suppose qu'il demeure préservé de l'erreur, en tant que maître suprême dans la foi.

Le Christ a institué saint Pierre (et ses successeurs) *pasteur suprême* de tout son troupeau (Jean, XXI, 15-17). A la tâche du pasteur suprême appartiennent l'enseignement des vérités chrétiennes et la préservation de l'erreur. Or il ne pourrait pas remplir cette tâche, s'il était soumis à l'erreur dans l'exercice de son suprême ministère doctrinal.

Le Christ a prié pour Pierre, pour le fortifier dans la foi et il l'a chargé d'affermir ses frères. Luc, XXII, 31-32 : « Simon, Simon, voici que Satan a obtenu de vous secouer comme du blé dans un crible; mais j'ai prié pour toi, afin que ta foi ne défaille pas. Toi donc, quand tu te seras ressaisi, affermis tes frères. » Si Jésus a prié pour saint Pierre en particulier, c'est parce qu'il devait, après sa propre conversion, offrir aux autres apôtres un soutien dans la foi, ce qui fait clairement allusion à sa situation de chef des apôtres. La place prééminente de saint Pierre dans l'Église primitive montre qu'il a rempli la mission du Seigneur. Si ces paroles sont d'abord adressées à saint Pierre personnellement, elles doivent aussi être appliquées, en relation avec Matthieu, XVI, 18-19, à ceux en qui saint Pierre survit comme chef de l'Église; en effet le danger pour la foi qui existe de tout temps impose sans cesse au Chef de l'Église le devoir primordial d'affermir dans la foi tous ceux qui lui sont confiés. Pour remplir efficacement ce devoir, l'infaillibilité dans les choses de la foi et des mœurs est nécessaire.

b) Les *Pères* ne parlent pas expressément de l'infaillibilité du pape, mais témoignent de la haute autorité doctrinale de l'Église romaine et de ses pontifes. *Saint Ignace* d'Antioche rend aux chrétiens de Rome ce témoignage qu'ils « sont purs de tout élément étranger », c'est-à-dire exempts de toute hérésie (*Romains*, adresse).

C'est sans doute par allusion à l'*Épître* de saint Clément qu'il écrit : « Vous avez donné à d'autres des enseignements » (*Romains*, III, 1). A la différence de toutes ses autres lettres, il évite dans sa *lettre aux Romains* de les instruire et de les mettre en garde contre l'hérésie. *Saint Irénée* reconnaît la foi de l'Église romaine pour norme dans toute l'Église : « Toute église doit être d'accord avec cette Église à cause de sa prééminence particulière... C'est en elle que la tradition apostolique s'est toujours conservée pure » (*Adv. haer.*, III, 3, 2). L'absence d'erreur dans la foi au sein de l'Église de Rome suppose l'infaillibilité de son maître et docteur. *Saint Cyprien* appelle l'Église de Rome « la chaire de Pierre » (cathedra Petri), « le point de départ de l'unité épiscopale » et célèbre la pureté de sa foi. Il écrit, à propos de ses contradicteurs qui s'efforcent d'obtenir l'approbation de l'Église romaine : « Ils ne songent pas que l'*erreur ne peut trouver accès* chez les Romains, dont la foi a été louée par l'Apôtre (*Romains*, I, 8) *Ep.* 59, 14. *Saint Jérôme*, à l'occasion d'une question discutée en Orient, demande une décision au pape saint Damase, et fait cette réflexion : « chez vous seuls se conserve sans corruption l'héritage des Pères » (*Ep.* XV, 1). *Saint Augustin* tient pour décisif le jugement du pape saint Innocent Ier, dans la controverse pélagienne : « En cette affaire, les décisions de deux conciles furent envoyées au Siège apostolique. De là sont arrivées les réponses. La cause est ainsi terminée (causa finita est). Puisse aussi l'erreur prendre fin » (*Sermo* 131, 10, 10). *Saint Pierre Chrysologue* invite Eutychès à se soumettre au jugement de l'évêque de Rome : « En effet le bienheureux Pierre, qui continue à vivre et à présider sur son siège épiscopal, offre la vraie foi à ceux qui la cherchent » (cité par S. Léon le Grand, *Ep.* 25, 2).

Pratiquement la primauté doctrinale du pape s'est exprimée, dès l'antiquité, dans la *condamnation des hérésies*. Saint Victor Ier ou saint Zéphyrin a condamné le montanisme; saint Callixte Ier a excommunié Sabellius; saint Étienne Ier a condamné la pratique de rebaptiser les hérétiques; saint Denis s'est opposé au subordinatianisme de Denys, évêque d'Alexandrie; saint Corneille a condamné le novatianisme, saint Innocent Ier le pélagianisme, saint Célestin Ier le nestorianisme, saint Léon Ier le monophysisme, saint Agathon le monothélisme. D'autres témoignages de la primauté doctrinale du pape sont fournis par les *formules de foi* que plusieurs papes firent souscrire aux hérétiques et aux schismatiques rentrant dans l'Église. Il faut relever la formule du pape saint Hormisdas (519) qui contient, en se référant à Matthieu, XVI, 18, une reconnaissance expresse de l'autorité doctrinale infaillible du pape : « La religion catholique a toujours été conservée sans tache sur le Siège apostolique » (D 171; cfr D 343, 357, 570).

Les théologiens de la haute scolastique sont d'accord pour enseigner l'infaillibilité pontificale. D'après *saint Thomas d'Aquin*, il appartient à la charge pontificale « de décider définitivement des questions de la foi, de telle sorte que ces décisions doivent être acceptées par tous avec une foi inébranlable ». Il base positivement cette doctrine sur Luc, XXII, 31-32 et spéculativement sur cette idée que, selon *I Cor.*, I, 10, il doit y avoir une seule foi dans toute l'Église. Mais l'unité de foi ne pourrait être conservée, si celui qui est à la tête de toute l'Église ne pouvait décider définitivement d'une question de foi. (S. Th., 2, II, 1, 10; cfr S. Th., 2, II, 11, 2 ad 3; S.c.G. IV, 76).

Le conciliarisme. Au XIVe siècle, par suite des troubles politico-religieux, le prestige de la papauté baissa sensiblement. Cette situation eut sa funeste répercussion dans la doctrine de la primauté pontificale. *Guillaume d'Occam*, en lutte avec le pape Jean XXII, s'en prit à l'institution divine de la primauté. *Marsile de Padoue* et *Jean de Jandun* la nièrent directement, ils déclarèrent que la primauté n'était qu'une primauté d'honneur et ils reconnurent au concile général le pouvoir juridique et doctrinal suprême. A l'époque du grand schisme d'Occident (1387-1417) de nombreux théologiens en renom, tels

que Henri de Langenstein, Conrad de Gelnhausen, Pierre d'Ailly, Jean Gerson, virent dans la doctrine de la supériorité du concile général sur le pape (théorie conciliaire) l'unique moyen de mettre fin à la division de l'Église. C'est alors qu'apparut l'opinion que l'Église universelle était exempte d'erreur, mais que l'Église de Rome pouvait se tromper et tomber dans l'hérésie et le schisme. Les conciles de *Constance* (4e et 5e sessions) et de *Bâle* (2e session) se déclarèrent pour la supériorité du concile sur le pape. Les décisions à ce sujet n'obtinrent pas la confirmation papale et n'eurent donc pas force de loi (D 657 remarque 2). La théorie conciliaire se prolongea durant des siècles dans le *gallicanisme* (D 1323 et 1325; 2e et 4e articles).

Objections : Les faits historiques cités par les adversaires de l'infaillibilité ne touchent pas le dogme, car en aucun cas il n'y eut une véritable décision *ex cathedra*. Sur la question d'Honorius (cfr p. 217).

BIBLIOGRAPHIE : P. FIDELIS A FANNA, *Seraphici Doctoris D. Bonaventurae doctrina de Romani Pontificis Primatu et Infallibilitate*, Tu 1870. Fr. X. LEITNER, *Der hl. Thomas von Aquin über das unfehlbare Lehramt des Papstes*, Fr 1872. H. DIECKMANN, *De Ecclesia*, II, 91 sqq. J. BRINKTRINE, *Offenbarung und Kirche*, Pa [2]1949, 297 sqq.

§ 9. LES ÉVÊQUES

1. Particularité du pouvoir épiscopal

Les évêques possèdent de droit divin un pouvoir ordinaire de gouvernement sur leurs diocèses. De fide.

Le concile du Vatican a déclaré, sur les rapports du pouvoir pontifical et du pouvoir épiscopal : « Tantum abest, ut haec Summi Pontificis potestas officiat ordinariae ac immediatae illi episcopalis jurisdictionis potestati, qua episcopi, qui positi a Spiritu Sancto in Apostolorum locum successerunt, tanquam veri pastores assignatos sibi greges singuli singulos pascunt et regunt, ut eadem a supremo et universali pastore asseratur, roboretur ac vindicetur » (D 1828). Cfr l'encyclique *Satis cognitum* de Léon XIII (1896) (CIC 329 § 1).

D'après cette déclaration, le pouvoir épiscopal est :

a) un pouvoir *ordinaire*, c'est-à-dire uni à la charge épiscopale.

b) un pouvoir *immédiat*, c'est-à-dire exercé non pas au nom d'un supérieur, mais en son propre nom. Les évêques ne sont donc pas des délégués ni des vicaires du pape, mais les pasteurs indépendants des troupeaux qui leur sont confiés; toutefois, ils sont subordonnés au pape.

c) un pouvoir *institué par Dieu*; en effet les apôtres, en raison d'un ordre divin, soit donné directement par le Christ, soit communiqué par le Saint-Esprit (*Actes*, XX, 28), ont transmis leur charge pastorale aux évêques. Les évêques sont les successeurs des apôtres, non pas en ce sens qu'un évêque en particulier est le successeur d'un apôtre déterminé, mais en ce sens que les évêques, pris ensemble, sont les successeurs du collège apostolique.

d) un *véritable pouvoir pastoral*, car il comprend tous les pouvoirs appartenant à l'exercice du ministère pastoral ecclésiastique : pouvoir d'enseigner, et pouvoir de gouverner au sens strict, c'est-à-dire le pouvoir législatif, judiciaire et coercitif (CIC 335, § 1).

e) un pouvoir *limité* localement et effectivement, car il ne s'étend qu'à un territoire déterminé de l'Église et subit certaines restrictions de la part du pouvoir pontifical qui lui est supérieur. Les causes dites majeures, c'est-à-dire les affaires de grande importance qui touchent au bien de toute l'Église, sont réservées au pape (CIC 220).

2. Manière dont est conféré ce pouvoir

Chaque évêque reçoit directement du pape son pouvoir pastoral. Sententia probabilior.

Pie XII, dans l'encyclique *Mystici corporis* (1943) dit des évêques : « En ce qui concerne son propre diocèse, chaque évêque conduit et gouverne, au nom du Christ et en vrai pasteur, le troupeau qui lui a été confié. Dans cette activité, les évêques ne sont pas plane sui juris, mais soumis à l'autorité du Pontife Romain, bien qu'ils possèdent un pouvoir ordinaire de juridiction *qui leur a été départi directement par le pape* » (quamvis ordinaria jurisdictionis potestate fruantur, immediate sibi ab eodem Pontifice Summo impertita) (D 2287; cfr D 1500).

L'opinion citée *(théorie papale)* répond mieux à la constitution monarchique de l'Église. Si le pape réunit dans sa main la plénitude du pouvoir pastoral de l'Église, il convient que tous les dignitaires qui lui sont subordonnés reçoivent leurs pouvoirs directement de lui, le Vicaire du Christ sur la terre. Cette opinion est favorisée par la pratique actuelle, d'après laquelle le pape charge l'évêque nommé ou confirmé par lui de diriger un diocèse et enjoint au peuple et au clergé de lui obéir.

La seconde opinion *(théorie épiscopale)* admet que chaque évêque tient son pouvoir pastoral, tout comme le pape, *directement de Dieu*. Le rôle du pape dans la nomination ou la confirmation d'un évêque consisterait seulement à attribuer à l'évêque un diocèse déterminé où il doit exercer le pouvoir reçu directement de Dieu. Comme preuve, on invoque que les évêques, en tant

que successeurs des apôtres, ont reçu leur pouvoir directement de Dieu, tout comme les apôtres l'ont reçu directement du Christ, et non pas par l'entremise de saint Pierre. En faveur de cette seconde opinion, on fait valoir le fait historique que, dans l'antiquité et le haut moyen âge, l'élection des évêques par le peuple et le clergé, ou la nomination faite par les princes, n'était pas toujours et partout confirmée par le pape. Une confirmation et une collation tacites de la juridiction épiscopale, comme l'admettent les représentants de la première théorie, ne sont ni démontrables ni vraisemblables.

Par l'encyclique *Mystici Corporis*, la première opinion qui avait déjà été approuvée par Pie VI (D 1500), a reçu une nouvelle confirmation de l'autorité, sans que cependant la question soit définitivement réglée.

APPENDICE : *Ministère du curé*

De droit divin, seuls le pape et les évêques sont titulaires du pouvoir de juridiction dans l'Église. Toutes les autres charges sont d'*institution ecclésiastique*. L'opinion des théologiens gallicans qui enseignaient que la charge de curé avait été instituée par le Christ, en la personne des 72 disciples, pour en faire découler un droit à participer au gouvernement de l'Église *(parochianisme)*, n'est fondée ni bibliquement ni historiquement. Pie VI a condamné la doctrine et les exigences du synode de Pistoie (1786) (D 1509-1510).

BIBLIOGRAPHIE : A. HAGEN (cfr p. 404), 122 sqq. Faculté de théologie de Munich, EPISCOPUS. *Studien über das Bischofsamt*, Ra 1949.

CHAPITRE III

Les puissances informantes internes de l'Église

§ 10. LE CHRIST ET L'ÉGLISE

Le Christ, comme Pie XII l'expose dans l'encyclique *Mystici Corporis* est le Fondateur, la Tête, le Conservateur et le Rédempteur de son corps mystique, l'Église. Nous suivons les développements de l'encyclique.

1. Le Fondateur de l'Église

Le Christ a fondé l'Église. De fide.

Pie XII fait cette remarque : « Le divin Rédempteur a commencé l'édification du Temple mystique de son Église, lorsqu'il a promulgué ses commandements; il l'a achevée, lorsqu'il a été attaché à la croix; il l'a révélée et montrée finalement en public, lorsqu'il a envoyé visiblement le Saint-Esprit comme Consolateur à ses disciples » (cfr D 1821, 2145).

a) Au cours de son ministère public, le Christ a posé les *fondations* de l'Église, en choisissant les apôtres et en les envoyant, comme il a été lui-même envoyé par son Père, en faisant de saint Pierre le Chef suprême de son Église et son représentant sur la terre, et en leur transmettant ses révélations et ses moyens de grâces (cfr § 2 et 5).

b) Sur la croix, le Christ a *achevé* la construction de l'Église. L'Ancien Testament est fini, le Nouveau Testament fondé par le sang du Christ est commencé. Les Pères et les théologiens voient dans le sang et l'eau qui ont coulé du côté ouvert de Jésus un symbole de la naissance de l'Église. De même qu'Ève, la mère des vivants, est sortie d'Adam endormi, l'Église, la seconde Ève, la mère de ceux qui vivent par la grâce, est sortie du côté du second Adam endormi sur la croix. L'eau et le sang sont des images des deux sacrements du baptême et de l'Eucharistie qui sont deux éléments essentiels de l'Église et représentent l'Église elle-même. Le concile de Vienne a confirmé de son autorité ce symbolisme qui remonte à saint Augustin (D 480; cfr S. Augustin, *In Joan. tr.* 9, 10; *tr.* 120, 2; *Enarr. in Ps.* 40, 10. S. Th., I, 92, 3; III, 64, 2 ad 3).

c) A la Pentecôte, le Christ glorifié a conféré à l'Église la force surnaturelle du Saint-Esprit et l'a introduite par la descente visible du Saint-Esprit, dans le public, tout comme lui-même, au commencement de son ministère, il a reçu le témoignage public du Saint-Esprit descendu visiblement sur lui et a été introduit dans son ministère messianique.

2. La Tête de l'Église

Le Christ est la Tête de l'Église. De fide.

Boniface VIII a déclaré, dans la bulle *Unam sanctam* (1302) : L'Église représente un seul corps mystique dont le Christ est la tête » (D 468). Le concile de Trente enseigne : « Le Christ Jésus fait couler sans cesse la force dans les justifiés, comme la tête dans les membres et comme la vigne dans les sarments » (D 809).

Saint Paul atteste que « le Christ est la tête du corps de l'Église » (*Colossiens*, I, 18; cfr *Éphésiens*, V, 23). « Celui qui est la tête, le Christ; c'est de lui que le corps tout entier tire cohésion et unité » (*Éphésiens*, IV, 15-16; cfr *Colossiens*, II, 19). D'après ces textes, la place du Christ

par rapport à ses disciples est pareille à la place de la tête par rapport aux autres membres du corps.

Pie XII établit le rôle de Tête de l'Église pour le Christ, d'après l'exposé de saint Thomas (S. Th., III, 8, 1; *De verit.*, XXIX, 4), sur sa prééminence, sur son gouvernement de l'Église, sur son égalité de nature avec les hommes, sur sa plénitude de grâce, sur son activité dispensatrice de grâces!

a) Comme la tête occupe la plus haute place dans le corps humain, le Christ, en tant qu'Homme-Dieu occupe une *place prééminente* unique dans l'humanité. Il est comme Dieu le premier-né de toute la création (*Colossiens*, I, 15), comme homme le premier-né d'entre les morts (*Colossiens*, I, 18), comme Homme-Dieu l'unique médiateur entre Dieu et les hommes (I Tim., II, 5). La dernière et plus profonde raison de sa prééminence est l'union hypostatique.

b) De même que la tête, étant douée des facultés les plus nobles, dirige les autres membres du corps, le Christ *dirige et gouverne* la communauté chrétienne entière : d'une manière invisible et extraordinaire, en agissant directement sur l'esprit et le cœur des hommes, surtout des chefs de l'Église, en les éclairant et en les fortifiant d'une manière visible et ordinaire, indirectement, en faisant agir la hiérarchie ecclésiastique instituée par lui.

c) Comme la tête possède la même nature que les autres membres du corps, le Christ a pris, par l'Incarnation, la même *nature humaine* que nous, avec la même fragilité, la même passibilité, la même mortalité, et il est devenu ainsi notre proche parent. Le Fils de Dieu s'est fait homme pour faire de nous ses frères selon la chair et nous rendre participants à la nature divine (II Pierre, I, 4).

d) De même que la tête est le siège de tous les sens, tandis que les autres membres ne possèdent que le sens du toucher, le Christ (comme homme), en raison de l'union hypostatique, possède la *plénitude de tous les dons surnaturels*. Jean, I, 14 : « plein de grâce et de vérité ». En lui habite le Saint-Esprit avec une plénitude de grâce telle qu'on ne peut pas l'imaginer plus grande (Jean, III, 34). A lui a été donnée la puissance sur toute chair (Jean, XVII, 2). En lui sont tous les trésors de la sagesse et de la connaissance (*Colossiens*, II, 3), et aussi la science de la vision de Dieu.

e) De même que de la tête les nerfs se répartissent dans les différents membres du corps et leur communiquent sensation et mouvement, du Christ, Tête de l'Église, découle sans cesse *la grâce sur les membres de son corps mystique* et cette grâce les éclaire et les sanctifie surnaturellement. Comme Dieu, il est cause principale, comme Homme cause instrumentale de la grâce. Jean, I, 16 : « De sa plénitude nous avons tout reçu, grâce sur grâce. » Il détermine pour chacun la mesure de la grâce (*Éphésiens*, IV, 7). Il infuse la lumière de la foi (*Hébreux*, XII, 2 : « l'Auteur de la foi »), donne en particulier aux pasteurs et aux docteurs les dons de science, de prudence et de sagesse, dirige et éclaire les conciles. Il donne la force surnaturelle pour accomplir des actes salutaires (Jean, XV, 5 : « Sans moi vous ne pouvez rien faire »), confère en particulier aux membres les plus éminents du corps mystique les

dons de conseil, de force, de crainte de Dieu et de piété, provoque, comme Donateur primaire, les effets des sacrements dans les âmes, nourrit les rachetés de sa chair et de son sang (Jean, VI, 56), augmente la grâce et confère la gloire pour le corps et l'âme (Iean, VI, 55).

3. Le Conservateur de l'Église

« Notre Rédempteur lui-même conserve avec une force divine la société fondée par lui, l'Église » (Pie XII).

L'union du Christ avec l'Église est si intime et constante que le Christ et l'Église forment l'un avec l'autre comme *une seule personne mystique* (quasi una persona mystica; S. Th., III, 48, 2 ad 1). Le Christ s'identifie formellement avec l'Église et ses membres, quand il parle comme Souverain Juge : « J'ai eu faim et vous m'avez donné à manger; j'ai eu soif et vous m'avez donné à boire » (*Actes*, IX, 4). Conformément à cette manière de parler, saint Paul donne à l'Église unie avec le Christ le nom de Christ. *I Cor.*, XII, 12 : « De même que le corps est un, tout en ayant plusieurs membres et que tous les membres du corps, en dépit de leur multiplicité, ne forment qu'un seul corps, ainsi en est-il du Christ. »

Saint Augustin affirme : « Le Christ (= l'Église) prêche le Christ, le corps protège sa tête et la tête protège son corps » (*Sermo* 354, 1). Le baptisé est devenu, selon saint Augustin, non seulement chrétien mais un Christ : « Nous voulons nous féliciter et rendre grâce de ce que nous sommes devenus, non pas seulement chrétiens, mais le Christ... Étonnez-vous, réjouissez-vous, nous sommes devenus le Christ; en effet, s'il est la Tête, et si nous sommes les membres, alors il est l'homme tout entier et nous » (*In Joan. tr.* 21, 8). Le corps et la tête font « le Christ tout entier » (*In ep. I Joan. tr.* 1, 2; *De unit. eccles.*, IV, 7).

La raison interne de l'union intime du Christ avec l'Église en une seule personne mystique réside d'une part, dans ce fait que le Christ a transmis sa mission aux apôtres et à leurs successeurs, d'où il résulte que c'est lui qui baptise, enseigne et dirige, lie et délie, offre et sacrifie par leur entremise; d'autre part, dans ce fait que le Christ fait participer l'Église à sa vie surnaturelle, en pénétrant le corps tout entier de l'Église avec sa force divine, en nourrissant et en conservant chaque membre d'après le rang qu'il occupe dans le corps, tout comme la vigne nourrit et rend fécond le sarment uni à elle (Jean, XV, 1-8).

4. Le Rédempteur de l'Église

Le Christ est le divin Rédempteur du corps mystique, l'Église (Pie XII).

Saint Paul enseigne : « le Christ est le chef de l'Église, lui, le Sauveur de son corps » (*Éphésiens*, v, 23). Tout en étant « le Rédempteur du monde » (Jean, IV, 42), « le Sauveur de tous les hommes » (*I Tim.*, IV, 10), il est cependant principalement, le Rédempteur « des fidèles » (*I Tim.*, IV, 10); ceux-ci forment l'Église, qu'il « a acquis au prix de son sang » (*Actes*, XX, 28). En effet, il ne l'a pas rachetée seulement, objectivement, en satisfaisant pour elle sur la croix et en méritant la grâce, mais aussi subjectivement, en la guérissant du péché et en la sanctifiant par l'application de la grâce du salut, acquise sur la croix. Ce qu'il a commencé jadis sur la croix, il le continue sans interruption dans sa gloire céleste par son intercession (cfr *Romains*, VIII, 34; *Hébreux*, VII, 25; IX, 23).

BIBLIOGRAPHIE : C. Feckes, *Die Kirche als Herrenleib*, C 1949. Th. Kreider, *Unsere Vereinigung mit Christus dogmatisch gesehen*, Fr/S 1941. S. Tromp, *De nativitate Ecclesiae ex corde Jesu in cruce*, Greg 13 (1932), 489-537. R. Silic, *Christus und die Kirche. Ihr Verhältnis nach der Lehre des hl. Bonaventura*, Br 1938. H. Berresheim, *Christus als Haupt der Kirche nach dem hl. Bonaventura*, Bo 1939. Th. Käppeli, *Zur Lehre des hl. Thomas von Aquin vom Corpus Christi mysticum*, Fr/S 1934. J. Anger, *La doctrine du corps mystique de Jésus-Christ, d'après les principes de la théologie de saint Thomas*, P [3]1946. J. Geiselmann, *Christus und die Kirche nach Thomas von Aquin*, ThQ 107 (1926), 198-222, 108 (1927), 233-255. A. Mitterer, *Geheimnisvoller Leib Christi nach St. Thomas und Papst Pius XII*, W 1950.

§ 11. LE SAINT-ESPRIT ET L'ÉGLISE

1. L'âme de l'Église

Le Saint-Esprit est l'âme de l'Église. Sententia communis.

Léon XIII a déclaré, dans l'encyclique *Divinum illud* (1897) : Il suffit d'une seule phrase : le Christ est la Tête de l'Église, le Saint-Esprit est son âme. « Pie XII a confirmé cette doctrine dans l'encyclique *Mystici Corporis* (D 2288). Il y est dit que le Saint-Esprit, tout comme l'âme dans le corps, est le principe essentiel et vital de l'Église. C'est lui qui unit entre eux et avec le Christ les membres de l'Église, car il est tout entier dans la tête et tout entier dans les membres du corps mystique. C'est lui qui assiste la hiérarchie ecclésiastique dans l'exercice du ministère doctrinal, pastoral et sacerdotal. C'est lui qui, avec sa grâce, suscite et accompagne toute activité salutaire dans les membres du corps mystique. Toute vie et toute croissance du corps mystique partent du principe de vie divine qui habite en lui.

Cette doctrine repose sur les nombreuses affirmations de la sainte Écriture relatives à l'action interne et cachée du Saint-Esprit dans l'Église : Il demeure constamment à la place de Jésus auprès de ses disciples (Jean, XIV, 16); il habite en eux comme dans un Temple (*I Cor.*, III, 16; VI, 19); il les unit tous en un seul corps (*I Cor.*, XII, 13); il leur enseigne et leur rappelle tout ce que Jésus leur a dit (Jean, XIV, 26; I Jean, II, 27); il rend témoignage sur Jésus (Jean, XV, 26); il introduit dans la vérité tout entière (Jean, XVI, 13); il parle en eux, quand ils sont traduits devant les tribunaux (Matthieu, X, 20); il agit en eux, quand ils confessent Jésus comme leur Maître (*I Cor.*, XII, 3); il aide à garder le dépôt de la foi (*II Tim.*, I, 14); il confère les grâces extraordinaires et les répartit à chacun comme il veut (*I Cor.*, XII, 11); il fait du chrétien une demeure de Dieu (*Éphésiens*, II, 20); il opère le pardon des péchés (Jean, XX, 22), la renaissance (Jean, III, 5), le renouvellement spirituel (Tite, III, 5); il donne le titre d'enfant de Dieu (*Romains*, VIII, 15); il infuse l'amour de Dieu dans le cœur des fidèles (*Romains*, V, 5); il produit toutes les vertus chrétiennes (*Galates*, V, 22); il institue les chefs de l'Église (*Actes*, XX, 28); il les guide dans leur ministère (*Actes*, XV, 28); il vient en aide à notre faiblesse et il intercède pour nous auprès du Père (*Romains*, VIII, 26); soutenus par lui, nous crions vers Dieu : « Abba, Père » (*Romains*, VIII, 15; *Galates*, IV, 6).

Les *Pères* attestent l'union intime du Saint-Esprit avec l'Église. *Saint Irénée* déclare : « Où est l'Église, là est aussi l'Esprit de Dieu; et où est l'Esprit de Dieu, là est l'Église avec toute grâce » (*Adv. haer.*, III, 24, 11). *Saint Augustin* compare l'action du Saint-Esprit dans l'Église à l'action de l'âme dans le corps : « Ce que l'âme est pour le corps de l'homme, le Saint-Esprit l'est pour le corps du Christ, c'est-à-dire l'Église. Le Saint-Esprit opère dans toute l'Église ce que l'âme opère dans tous les membres d'un seul corps. « Tout comme l'âme anime chaque membre du corps et confère à chacun une fonction déterminée, de même le Saint-Esprit anime par sa grâce chaque membre de l'Église et lui assigne une activité déterminée au service de l'ensemble. Par les uns il opère des miracles, par les autres il promulgue la vérité, chez les uns il sauvegarde la virginité, chez d'autres la chasteté

conjugale; dans les uns il opère une chose, dans les autres une autre. Tout comme l'âme ne suit pas le membre séparé du corps, de même le Saint-Esprit ne suit pas non plus le membre qui se sépare du corps de l'Église » (*Sermo* 267, 4, 4).

La *scolastique* a pris à son compte l'idée de saint Augustin, *saint Thomas*, par exemple, dans son explication du Symbole des apôtres (a. 9). Saint Thomas dit du Saint-Esprit qu'il est *le cœur de l'Église*, en partant de l'idée aristotélicienne que le cœur est l'organe central d'où se déversent toutes les forces vitales dans le corps. De façon analogue, le Saint-Esprit est le principe universel d'où découlent toutes les forces vitales surnaturelles, c'est-à-dire toutes les grâces, sur l'Église, la Tête (le Christ dans son humanité) et les membres. De même que le cœur, avec son activité universelle, est invisible pour l'œil, de même le Saint-Esprit, avec son activité universelle, vivifiante et unissante dans l'Église, est invisible. Le Saint-Esprit est donc très exactement comparé au cœur, tandis que le Christ, en raison de sa nature humaine perceptible par les sens, est comparé exactement à la tête (S. Th., III, 8, 1 ad 3). Sans recourir à une image, saint Thomas dit, à propos des relations du Saint-Esprit avec l'Église : Le Saint-Esprit unit, anime, enseigne, sanctifie l'Église, habite en elle, partage les biens de l'un avec l'autre (cfr S. Th., 2, II, 1, 9 ad 5; III, 68, 9 ad 2; *In I Cor.*, *c.* 12, *lect.* 2).

2. Le corps et l'âme de l'Église

Tandis que le Saint-Esprit est l'âme de l'Église, la communauté visible des fidèles juridiquement organisée est le corps de l'Église. Tous deux forment ensemble un tout homogène, comme l'âme et le corps dans l'homme. *I Cor.*, XII, 13 : « Tous en effet nous avons été baptisés en *un seul* Esprit pour ne former qu'*un seul* corps. » Par conséquent celui qui, par sa faute, reste en dehors du corps de l'Église, ne peut participer au Saint-Esprit ni à la vie de la grâce produite par lui. *Saint Augustin* déclare : « De l'Esprit du Christ ne vit que le corps du Christ...... Veux-tu donc vivre de l'Esprit du Christ? Eh bien! sois dans le corps du Christ! » (*In Joan. tr.* 26, 13). « L'Esprit ne suit pas un membre détaché » (*Sermo* 267, 4, 4). D'autre part il faut conclure de la généralité et de la sincérité de la volonté salvatrice de Dieu que celui qui, par une erreur invincible, ne connaît pas la véritable Église du Christ, peut recevoir, en dehors du corps de l'Église, le Saint-Esprit et la vie surnaturelle produite par lui, s'il a tout au moins implicitement le désir d'appartenir à l'Église du Christ, tout comme celui qui ne peut recevoir en fait le sacrement de baptême, mais en a tout au moins le désir implicite, peut recevoir la grâce baptismale (cfr D 1647, 1677; cfr ci-dessous § 20).

BIBLIOGRAPHIE : W. REINHARD, *Das Wirken des Hl. Geistes im Menschen nach den Briefen des Apostels Paulus*, Fr 1918. S. TROMP, *De Spiritu Sancto, anima corporis mystici*. I *Testimonia selecta e Patribus graecis*, II *Testimonia selecta e Patribus latinis*, R 1932 (I [2]1948). M. GRABMANN (cfr p. 381), 115 sqq. J. BEUMER, *Der Hl. Geist, die Seele der Kirche*, ThGl 39 (1949), 249-267. E. BARDY, *Le Saint-Esprit en nous et dans l'Église, d'après le Nouveau Testament*, Albi 1950.

CHAPITRE IV

Les propriétés ou particularités essentielles de l'Église

§ 12. L'INDÉFECTIBILITÉ DE L'ÉGLISE

L'indéfectibilité de l'Église signifie aussi bien sa perpétuité, c'est-à-dire sa durée jusqu'à la fin du monde, que l'immutabilité essentielle de sa doctrine, de sa constitution et de son culte. Toutefois elle n'exclut pas la disparition d'Églises particulières, ni des modifications accidentelles.

L'Église est indéfectible, c'est-à-dire subsistera jusqu'à la fin du monde, comme l'institution salvatrice fondée par le Christ. Sententia certa.

Le concile du Vatican attribue à l'Église « une stabilité inébranlable » (invicta stabilitas; D 1794) et dit, à ce propos, qu'elle « est bâtie sur un rocher et subsistera jusqu'à la fin des temps » (ad finem saeculorum usque firma stabit; D 1824). Léon XIII remarque, dans l'encyclique *Satis cognitum* : « L'Église est une durée unique et perpétuelle » (unica et perpetua; D 1955).

L'indéfectibilité de l'Église a été contestée, par des milieux *spiritualistes* de l'antiquité (montanistes) et du moyen âge (Joachim de Flore, Franciscains spirituels), qui prédisaient une nouvelle ère du Saint-Esprit, dans laquelle une Église spirituelle plus parfaite devait remplacer l'Église de la chair devenue mondaine; par les *réformateurs*, qui prétendaient que l'Église, tombée sous le joug de la papauté, s'était écartée de la doctrine du Christ, par les *jansénistes* (P. Quesnel, synode de Pistoie), qui élevaient contre l'Église le reproche d'avoir obscurci certaines vérités de foi; par les *modernistes*, qui soutiennent une évolution substantielle de la doctrine et de la constitution de l'Église (cfr D 1445, 1501, 2053-2054).

Les prophéties messianiques de l'Ancien Testament laissent entrevoir une alliance éternelle de Dieu avec son peuple (Isaïe, LV, 3; LXI, 8; Jérémie, XXXII, 40) ainsi qu'un royaume éternel, indestructible (Isaïe, IX, 7; Daniel, II, 44; VII, 14). Le trône de David doit subsister pour tous les temps, comme le soleil et la lune (*Ps.* 88, 37-38).

Le Christ a bâti son Église sur un roc, pour lui permettre de tenir

bon dans toutes les tempêtes (cfr Matthieu, VII, 24) et il lui a fait cette promesse : « Les portes de l'enfer ne pourront rien contre elle » (Matthieu, XVI, 18). La perpétuité et l'indestructibilité de l'Église se trouvent clairement exprimées dans ce texte, qu'on entende par « portes de l'enfer » la puissance de la mort ou bien la puissance du mal. Pour le temps qui suivrait son retour auprès du Père, Jésus a promis à ses apôtres un autre Paraclet qui resterait éternellement avec eux, l'Esprit de vérité (Jean, XIV, 16). En envoyant ses apôtres, il leur donna cette assurance : « Voici que je serai avec vous, tous les jours, jusqu'à la fin du monde » (Matthieu, XXVIII, 20). Les paraboles de l'ivraie (Matthieu, XIII, 24-30, 36-43) et du filet rempli de poissons (Matthieu, XIII, 47-50) montrent que le royaume de Dieu subsistera sur la terre jusqu'à la fin du monde. Saint Paul atteste que l'Eucharistie est célébrée en mémoire de la mort du Seigneur, « jusqu'à ce qu'il revienne » (*I Cor.*, XI, 26).

Saint Ignace d'Antioche voit dans l'onction du Seigneur le symbole de l'indéfectibilité de l'Église (*Éphésiens*, XVII, 1). *Saint Irénée* assure que la prédication de l'Église, contrairement aux hérésies gnostiques, « est immuable et toujours la même », grâce à l'action du Saint-Esprit (*Adv. haer.*, III, 24, 1). *Saint Augustin* affirme : « L'Église chancellerait, si sa base devait chanceler. Mais comment le Christ chancellerait-il ?...... Tant que le Christ ne chancelle pas, l'Église non plus ne chancellera jamais » (*Enarr. in Ps.* 103, 2, 5) (cfr *Enarr. in Ps.* 47, 7; 60, 6).

La raison interne de l'indéfectibilité de l'Église du Christ réside dans ses relations intimes avec *le Christ*, base première de l'Église (*I Cor.*, III, 11) et avec *le Saint-Esprit* qui habite en elle, comme principe vital et essentiel. Saint Thomas enseigne, contre Joachim de Flore, qu'il n'y a pas à attendre un état plus parfait, où la grâce du Saint-Esprit serait plus abondamment donnée qu'elle n'a été donnée jusqu'ici (S. Th., I, II, 106, 4). Dans le passé, l'Église, édifiée sur le Christ et les apôtres, a prouvé son indéfectibilité en survivant aux persécutions et aux tentatives des démons (*Expos. symb.* a. 9).

BIBLIOGRAPHIE : J. B. MÜLLER, *St Augustinus, der geniale Kronzeuge der Kirche Christi*, Pa 1937 (Textes sur les propriétés de l'Église).

§ 13. L'INFAILLIBILITÉ DE L'ÉGLISE

L'infaillibilité est l'impossibilité de tomber dans l'erreur. On distingue une infaillibilité *active* et une infaillibilité *passive*. La première appartient aux pasteurs de l'Église, dans l'exercice du ministère doctrinal (infallibilitas in docendo), la seconde à tous les fidèles, par l'assentiment au message de la foi (infallibilitas in credendo). Toutes deux sont en relations de cause à effet. Il sera ici principalement question de l'infaillibilité active.

1. Réalité de l'infaillibilité

L'Église est infaillible dans ses décisions définitives sur la foi et les mœurs. De fide.

Le concile du Vatican, dans sa définition de l'infaillibilité pontificale, suppose l'infaillibilité de l'Église, quand il déclare : « Le pape possède, quand il parle ex cathedra..., cette infaillibilité dont le divin Rédempteur a voulu que soit dotée son Église dans les décisions définitives sur la foi et les mœurs » (D 1839).

Les adversaires de ce dogme sont : les *réformateurs* qui, en rejetant la hiérarchie, ont rejeté aussi le magistère autoritaire de l'Église; les *modernistes* qui, en contestant l'institution divine du magistère ecclésiastique, lui ont dénié aussi l'infaillibilité.

Le *Christ* a promis aux apôtres l'assistance du Saint-Esprit et sa propre assistance pour accomplir leur ministère doctrinal. Jean, XIV, 16-17 : « je prierai le Père qui vous donnera un autre Défenseur pour être à jamais avec vous : l'Esprit de vérité. » Matthieu, XXVIII, 20 : « Voici que je suis avec vous tous les jours jusqu'à la fin du monde » (cfr Jean, XIV, 26; XVI, 13; *Actes*, I, 8). L'assistance perpétuelle du Christ et du Saint-Esprit garantit la pureté et l'intégrité de la prédication de la foi par les apôtres et leurs successeurs. Le Christ exige une « obéissance de la foi » absolue (*Romains*, I, 5) à la prédication de ses apôtres et de leurs successeurs et en fait dépendre le salut éternel : « Celui qui croira et sera baptisé sera sauvé, celui qui ne croira pas sera condamné » (Marc, XVI, 16). Il s'identifie directement avec eux : « Qui vous écoute m'écoute; qui vous méprise me méprise » (Luc, X, 16; cfr Matthieu, X, 40; Jean, XIII, 20). Ceci suppose que les apôtres et leurs successeurs sont à l'abri du danger d'erreur dans la prédication de la foi. *Saint Paul* voit dans l'Église « une colonne et un soutien de la vérité » (*I Tim.*, III, 15). L'infaillibilité de la prédication de la foi est une condition préalable de l'unité et de l'indestructibilité de l'Église.

Les *Pères* soulignent, dans leur polémique contre l'hérésie, que l'Église a conservé intacte la vérité transmise par les apôtres et la conserve pour tous les temps. *Saint Irénée* fait ressortir, contre la fausse gnose, que la prédication de l'Église est toujours la même, parce qu'elle est en possession du Saint-Esprit, l'Esprit de vérité : « Où est l'Église, est aussi l'Esprit de Dieu, et où est l'Esprit de Dieu, là est l'Église avec toute grâce; mais l'Esprit est vérité » (*Adv. haer.*, III, 24, 1). L'Église est « la maison de la vérité », à laquelle les hérétiques n'appartiennent plus (III, 24, 2). La transmission intacte de la doctrine apostolique est garantie par la succession ininterrompue des évêques depuis les apôtres : « Ils (les évêques) ont reçu, avec la succession dans la charge épiscopale, le sûr *charisme de la vérité*, selon le bon plaisir du Père » (*ibidem*, IV, 26, 2) (cfr Tertullien, *De praescr.*, XXVIII; S. Cyprien, *Ep.* 59, 7).

La raison interne de l'infaillibilité de l'Église se trouve dans l'assistance du Saint-Esprit qui lui a été promise, en particulier, pour l'exercice du ministère doctrinal (cfr S. Th., 2, II, 1, 9. *Quodl.*, IX, 16).

2. Objet de l'infaillibilité

a) L'objet primaire de l'infaillibilité, ce sont les vérités formellement révélées de la doctrine chrétienne sur la foi et les mœurs. De fide 1839.

L'Église peut, non seulement établir et présenter positivement le sens de l'enseignement de la Révélation par une explication authentique de la sainte Écriture et des témoignages de la Tradition, et par la rédaction de formules de foi, mais aussi constater comme telles et condamner les erreurs opposées à la doctrine révélée. Autrement elle ne pourrait être fidèle à sa tâche de « gardienne et maîtresse de la parole de Dieu révélée » (D 1793; D 1798).

b) L'objet secondaire de l'infaillibilité, ce sont les vérités de la doctrine chrétienne sur la foi et les mœurs non formellement révélées, mais en connexion étroite avec l'enseignement de la Révélation. Sententia certa.

La preuve se trouve dans le but même de l'infaillibilité, qui est « de conserver saintement et d'expliquer fidèlement le dépôt de la foi » (D 1836). L'Église ne pourrait pas atteindre ce but, si elle ne pouvait pas décider infailliblement sur des doctrines et des faits en connexion étroite avec la Révélation, soit positivement en établissant la vérité, soit négativement en condamnant l'erreur qui lui est contraire.

A l'objet secondaire de l'infaillibilité appartiennent : 1° *les conclusions théologiques* tirées d'une vérité formellement révélée et d'une vérité naturelle de raison; 2° *les faits historiques* dont dépend la certitude d'une vérité révélée (facta dogmatica); 3° *les vérités naturelles de raison* qui sont en rapport interne avec des vérités révélées (cfr Introduction p. 22); 4° *la canonisation des Saints*, c'est-à-dire le jugement définitif proclamant qu'un membre de l'Église est

entré dans la béatitude céleste et peut être l'objet du culte public. Le culte rendu aux Saints est, comme l'enseigne saint Thomas, « une profession de foi par laquelle nous croyons à la gloire éternelle des Saints » (*Quodl.*, IX, 16). Si l'Église pouvait se tromper dans son jugement, il en résulterait des conséquences inconciliables avec la sainteté de l'Église.

3. Les possesseurs de l'infaillibilité

Les possesseurs de l'infaillibilité sont le pape et l'ensemble de l'épiscopat, c'est-à-dire l'ensemble des évêques y compris le pape, chef de l'épiscopat.

a) Le pape

Le pape est infaillible, quand il parle ex cathedra. De fide (cfr § 8).

b) L'ensemble de l'épiscopat

L'ensemble des évêques est infaillible, quand, réunis en concile général ou bien dispersés sur toute la terre, ils présentent un enseignement sur la foi ou les mœurs comme une vérité devant être tenue par tous les fidèles. De fide.

Le concile de Trente enseigne que les évêques sont les successeurs des apôtres (D 960); de même le concile du Vatican (D 1828). En tant que successeurs des apôtres, ils sont, comme ceux-ci, pasteurs et docteurs des fidèles (D 1821). En tant que docteurs officiels de la foi, ils sont possesseurs de l'infaillibilité active assurée au magistère ecclésiastique.

On distingue deux formes d'activité doctrinale de l'ensemble de l'épiscopat, une forme extraordinaire et une forme ordinaire :

1° Dans la forme *extraordinaire*, les évêques exercent leur pouvoir doctrinal infaillible au concile général ou œcuménique. C'est dans les définitions du concile général qu'apparaît le plus manifestement l'activité doctrinale de l'ensemble du corps enseignant institué par le Christ.

Toujours, l'Église a eu la conviction que les décrets des conciles généraux sont infaillibles. *Saint Athanase* dit à propos du décret du concile de Nicée : « La parole du Seigneur qui a été prononcée par le concile général de Nicée demeurera éternellement » (*Ep. ad Afros* 2). *Saint Grégoire le Grand* reconnaît et vénère les quatre premiers conciles généraux comme les quatre Évangiles; il estime le cinquième à l'égal des quatre autres (*Ep.* I, 25).

Pour que le concile soit un concile général, il faut : 1° que tous les évêques

du monde ayant juridiction y soient convoqués; 2° qu'en fait il y ait assez d'évêques des différents pays réunis ensemble pour qu'ils puissent être considérés comme une représentation de l'ensemble de l'épiscopat; 3° que *le pape* convoque le concile ou tout au moins donne son adhésion à la réunion des évêques, qu'il la préside personnellement ou par ses représentants et en confirme les décisions. Par la confirmation pontificale, qui peut se faire expressément ou implicitement, les décrets conciliaires ont force légale universelle (CIC 227).

Les huit premiers conciles généraux furent convoqués par l'empereur. Celui-ci avait régulièrement aussi une présidence d'honneur et de protection extérieure. Le second et le cinquième concile furent tenus sans participation du pape ou de ses représentants. Ils furent, d'après leur convocation, leur composition et leur déroulement, des conciles pléniers de l'Orient, mais ils obtinrent une valeur œcuménique à la suite de la reconnaissance subséquente de leurs décrets doctrinaux par toute l'Église.

2° Dans la forme *ordinaire*, les évêques exercent leur pouvoir doctrinal infaillible, quand ils promulgent, dans leurs diocèses, en union morale avec le pape et unanimement, les mêmes vérités sur la foi et les mœurs. Le concile du Vatican a déclaré expressément que les vérités révélées, présentées par le magistère ordinaire et général de l'Église, doivent être crues de foi divine et catholique (D 1792). Mais le possesseur du magistère ordinaire et général est l'épiscopat dispersé dans le monde entier. L'unanimité des évêques dans la doctrine se constate d'après les catéchismes édités par eux, leurs lettres pastorales, les livres de piété approuvés par eux, et les décisions des synodes particuliers. Il suffit d'une unanimité morale générale, à laquelle ne doit pas manquer l'assentiment exprès ou tacite du pape, en tant que chef suprême de l'épiscopat.

L'évêque *personnellement* n'est pas infaillible dans sa prédication de la foi. L'histoire de l'Église montre que certains membres de l'épiscopat sont tombés dans l'erreur et l'hérésie, par exemple Photin, Nestorius. Pour conserver purement la doctrine révélée, l'infaillibilité collective de l'ensemble de l'épiscopat suffit. Mais chaque évêque, en vertu de sa charge est dans son diocèse le docteur authentique, c'est-à-dire faisant autorité, tant qu'il est en communion avec le Saint-Siège et s'en tient à la doctrine universelle de l'Église.

BIBLIOGRAPHIE : Fr. X. Leitner, *Der hl. Thomas über das unfehlbare Lehramt der Kirche*, Ra 1874. H. Dieckmann, *De Ecclesia*, II, 35 sqq. F. Spedalieri, *De Ecclesiae infallibilitate in canonizatione Sanctorum. Quaestiones selectae*, R 1949.

§ 14. LA VISIBILITÉ DE L'ÉGLISE

La visibilité est cette propriété de l'Église qui lui permet de se manifester extérieurement, de façon sensible. On distingue une visibilité *matérielle* et une visibilité *formelle*. La première consiste dans la présence sensible de ses membres, la seconde dans certaines particularités, grâce auxquelles les membres de l'Église sont réunis extérieurement, visiblement, en une communauté religieuse. La visibilité matérielle de l'Église est indiscutée; seule la visibilité formelle est en question. Elle est la base et la condition préalable de la cognoscibilité de l'Église.

1. Le côté extérieur visible de l'Église

L'Église fondée par le Christ est une communauté extérieure visible. Sententia certa.

D'après le concile de Trente, il y a dans l'Église un « sacrifice visible » et un « sacerdoce visible et extérieur » (D 957). D'après le concile du Vatican, le Christ a institué saint Pierre « fondement visible » (D 1821) de l'unité de l'Église. *Léon XIII* enseigne, dans l'encyclique *Satis cognitum* » (1896) : « Si l'on envisage la fin dernière de l'Église et les causes premières produisant la sainteté, elle est en fait spirituelle. Mais si on considère ses membres ainsi que les moyens qui conduisent aux dons spirituels, elle apparaît extérieurement et nécessairement visible. » Il existe un triple lien sensible qui unit entre eux les membres de l'Église : la profession d'une même *foi*, l'usage des mêmes *moyens de grâces* et la soumission à la même *autorité*.

Pie XII a confirmé, dans l'encyclique *Mystici Corporis*, l'enseignement de Léon XIII et a repoussé expressément l'opinion que l'Église « n'est qu'une sorte de pneumatisme par lequel de nombreuses communautés chrétiennes, tout en étant séparées l'une de l'autre dans la foi, sont cependant unies entre elles par un lien invisible » (H 19; cfr H 73).

La visibilité de l'Église a été niée par les sectes spiritualistes du moyen âge, par Jean Hus et par les réformateurs. Selon *Jean Hus*, l'Église consiste dans la communauté des prédestinés (D 627), c'est aussi l'opinion de *Calvin*. Selon *Luther*, l'Église est « la réunion des saints (= les fidèles), dans laquelle l'Évangile est enseigné et les sacrements sont conférés comme il convient » (*Conf. Aug. Art.* 7). Sans un magistère pourvu d'autorité, fait toutefois défaut la mesure certaine pour la pureté de la doctrine et la collation des sacrements. Le rejet de la hiérarchie devait nécessairement conduire à la doctrine de l'Église invisible.

La preuve scripturaire de la visibilité de l'Église résulte de l'institution divine de la hiérarchie (cfr § 4). Au ministère doctrinal correspond, de la part des auditeurs, le devoir de l'obéissance de la foi (*Romains*, I, 5) et de la confession de la foi (Matthieu, X, 32-33; *Romains*, X, 10). Au ministère sacerdotal répond, du côté des fidèles, le devoir d'utiliser les moyens de grâces qu'il dispense (Jean, III, 5; VI, 54). Au ministère pastoral répond, de la part des fidèles, le devoir de la soumission à l'autorité ecclésiastique (Matthieu, XVIII, 17; Luc, X, 16).

Les prophètes de l'Ancien Testament présentent symboliquement le royaume messianique sous l'image d'une haute montagne, visible de loin, qui domine toutes les autres montagnes et vers laquelle affluent tous les peuples (Isaïe, II, 2; Michée, IV, 1). D'après les paraboles de Jésus, l'Église ressemble à un royaume terrestre, à un troupeau, à un édifice, à un cep de vigne, à une ville sur une montagne. Saint Paul compare l'Église au corps humain.

Les *Pères* enseignent que l'Église du Christ, comme telle, est facile à reconnaître et à distinguer des communautés hérétiques. *Saint Irénée* répond aux gnostiques que les membres de l'Église, dans le monde entier, confessent la même foi, observent les mêmes commandements et gardent la même forme d'organisation ecclésiastique. Il compare l'Église, qui prêche partout la même vérité, au chandelier à sept branches qui, visible de tous, porte la lumière du Christ (*Adv. haer.*, V, 20, 1). *Saint Augustin* compare l'Église à une ville sur une montagne (Matthieu, V, 14) : « L'Église se dresse dans la clarté et visible de tous les hommes; car elle est la ville sur la montagne qui ne peut être cachée » (*Contra Cremonium*, II, 36, 46) (cfr *In ep. I Joan.*, I, 13).
La raison dernière de la visibilité de l'Église réside dans l'Incarnation du Verbe divin » (Möhler, *Symbolique*, § 36).

2. Le côté intérieur, invisible de l'Église

Outre le côté extérieur visible, l'Église a aussi, comme son fondateur, l'Homme-Dieu, un côté intérieur invisible. Le but de l'Église est invisible, la sanctification intérieure de l'homme, est invisible; les biens du salut que transmet l'Église, la vérité et la grâce, sont invisibles; le principe vital interne de l'Église, le Saint-Esprit, est invisible, de même son action surnaturelle. Tandis que le côté extérieur, social, est objet de la perception sensible, le côté intérieur, mystique, est objet de foi. La visibilité de l'Église n'exclut donc aucunement la foi en l'Église, comme en l'institution du salut fondée par Dieu.

Les objections élevées contre la visibilité reposent la plupart du temps sur une mise exclusive en relief du côté intérieur, spirituel. Les paroles de Jésus (Luc, XVII, 21) : « Le royaume de Dieu est en vous » (intra vos) veulent dire, car elles sont adressées à des pharisiens, non pas : le royaume de Dieu est dans votre cœur, mais : le royaume de Dieu est au milieu de vous. Toutefois, même dans la première interprétation, elles n'excluent pas la visibilité de l'Église.

BIBLIOGRAPHIE : B. POSCHMANN, *Die Sichtbarkeit der Kirche nach der Lehre des hl. Cyprian*, Pa 1908. J. B. WALZ, *Die Sichtbarkeit der Kirche*, Wu 1934. E. NENZ, *Ecclesia spiritualis. Kirchenidee und Geschichtstheologie der franziskanischen Reformation*, St 1934.

§ 15. L'UNITÉ DE L'ÉGLISE

Par unité, on entend, non seulement l'unité numérique, ou unicité, mais surtout l'unité interne ou union au sens de non-division.

L'Église fondée par le Christ est une et unique. De fide.

L'Église confesse dans le Symbole de Nicée-Constantinople : Credo *unam*... Ecclesiam (D 86). Le *concile du Vatican* enseigne : « Pour que tout le troupeau des fidèles restât uni dans l'*unité de foi et de communauté* (in fidei et communionis unitate), Il a établi saint Pierre à la tête des autres apôtres et a institué en lui le principe perpétuel et la base visible de cette double unité » (D 1821). *Léon XIII* remarque, dans l'encyclique *Satis cognitum* qui traite ex professo de l'unité de l'Église : « Comme son divin Fondateur voulait que l'Église fût une dans la foi, dans le gouvernement et dans la communion, il a choisi saint Pierre et ses successeurs comme base et, en un certain sens, comme centre de l'unité » (D 1960).

Avec le concile du Vatican on peut donc distinguer une double unité de l'Église :

1. L'unité de foi

Elle consiste en ce que tous les membres de l'Église adhèrent intérieurement aux vérités de foi proposées par le magistère ecclésiastique, tout au moins implicitement, et les confessent extérieure-

ment, conformément au texte de *Romains*, x, 10 : « On croit avec le cœur pour parvenir à la justice, on professe avec la bouche pour parvenir au salut » (unité de *profession de foi* ou de *symbole*). L'unité de foi laisse suffisamment place à des divergences d'opinion dans les questions théologiques controversées, sur lesquelles le magistère ecclésiastique n'a rien décidé.

Est inconciliable avec la conception catholique de l'unité de foi la théorie protestante des *articles fondamentaux*, qui ne demande l'unanimité que dans les vérités essentielles, si bien que dans une seule Église chrétienne peuvent subsister, à côté les unes des autres, différentes confessions (cfr D 1685).

2. L'unité de communauté

Elle consiste, d'une part, dans la soumission des membres de l'Église à l'autorité des évêques et du pape (unité de *gouvernement* ou unité *hiérarchique*) et, d'autre part, dans l'union des membres entre eux en une unité sociale, par la participation au même culte et aux mêmes sacrements (unité de *culte* ou unité *liturgique*).

L'unité de foi et de communauté est le plus sûrement garantie par la primauté du pape, docteur et pasteur suprême de l'Église (centrum unitatis; D 1960). L'unité de foi est détruite par l'hérésie, l'unité de communauté par le schisme.

Démonstration : Le Christ et les apôtres voient dans l'unité un attribut essentiel de l'Église. Le *Christ* donne aux apôtres la charge de prêcher sa doctrine à tous les peuples et demande une adhésion inconditionnelle à leur prédication (Matthieu, xxviii, 19-20; Marc, xvi, 15-16). Dans sa prière sacerdotale, il demande instamment à son Père l'unité des apôtres et des futurs croyants : « Je ne prie pas seulement pour eux, mais encore pour ceux qui, par leur parole, croiront en moi, afin que tous soient un, comme toi, Père, tu es en moi et moi en toi, qu'ils soient en nous, eux aussi, afin que le monde croie que c'est toi qui m'as envoyé (Jean, xvii, 20-21). L'unité doit donc être un marque de l'Église du Christ.

Saint Paul présente symboliquement l'unité de l'Église sous l'image d'une maison (*I Tim.*, iii, 15) et du corps humain (*Romains*, xii, 4 sqq). Il exhorte expressément à l'unité intérieure et extérieure : « Appliquez-vous à conserver l'unité d'esprit par le lien de la paix.

Il n'y a qu'*un* corps et qu'*un* esprit, puisque aussi bien vous avez été appelés par votre vocation à *une seule* espérance. Il n'y a qu'*un* Seigneur, *une* foi, *un* baptême; il n'y a qu'*un* Dieu et Père de tous » (*Éphésiens*, iv, 3-6). Il met en garde avec insistance contre les schismes et les hérésies : « Je vous en conjure, frères, au nom de notre Seigneur Jésus-Christ, ayez tous même sentiment; qu'il n'y ait point parmi vous de divisions; vivez en parfaite harmonie, n'ayant qu'un esprit, qu'une pensée » (*I Cor.*, i, 10). « Pour ce qui est de l'hérétique, après un premier et un second avertissement, romps avec lui » (Tite, iii, 10) (cfr *Galates*, i, 8-9).

Les *Pères*, dans leur lutte contre l'hérésie, insistent très fort sur l'unité de foi et, dans leur lutte contre le schisme, sur l'unité de communauté. *Saint Irénée* oppose à la multiplicité bariolée des idées gnostiques l'unité de la doctrine catholique dans le monde entier : « De même que le soleil est seul et le même dans le monde entier, de même le message de la vérité pénètre partout et éclaire tous les hommes qui veulent parvenir à la connaissance de la vérité » (*Adv. haer.*, i, 10, 2; cfr v, 20, 1). En vue de la confession publique de la foi, à l'occasion de la réception du baptême, les vérités de foi les plus importantes furent réunies en règles de foi et en symboles (cfr les règles de foi de S. Irénée (*Adv. haer.*, i, 10, 1; iii, 4, 2), de Tertullien (*De praescr.*, 13; *De virg. vel.* 1; *Adv. Prax.* 2) et d'Origène (*De princ.*, i, *praef.* 4). *Saint Cyprien* a écrit, à l'occasion de la division survenue entre les Églises de Carthage et de Rome, la première monographie sur l'unité de l'Église catholique. Il y refuse le salut à tous ceux qui se séparent de l'unité de l'Église (*De eccles. cath. ubit. 6*) L'unité est conservée « par le lien des évêques étroitement unis entre eux » (*Ep.* 66, 8). L'importance de la primauté du pape pour la conservation de l'unité de l'Église est appréciée par saint Cyprien (*De unit. 4*), saint Optat de Milève (*De schism. Donat.*, ii, 2-3), saint Jérôme (*Adv. Jov.*, i, 26).

Saint Thomas base l'unité de l'Église sur trois éléments, la *foi* commune de tous les membres de l'Église, l'*espérance* commune en la vie éternelle et l'*amour* commun pour Dieu et des uns pour les autres dans des services réciproques. Le maintien dans l'unité de l'Église est une condition pour obtenir le salut éternel (*Expos. symb.* a. 9).

BIBLIOGRAPHIE : J. A. Möhler, *Die Einheit der Kirche oder das Prinzip des Katholizismus*, nouvelle édition de E. J. Vierneisel, May 1925. E. Altendorf, *Einheit und Heiligkeit der Kirche*, B 1932. L. Faulhaber, *Die Kennzeichen der Kirche*, W 1949.

§ 16. LA SAINTETÉ DE L'ÉGLISE

La sainteté, dans la créature, signifie l'union avec Dieu. On distingue une sainteté *subjective*, ou personnelle, et une sainteté *objective*, ou réelle.

La sainteté subjective consiste négativement dans l'exemption du péché et positivement dans l'union surnaturelle avec Dieu par la grâce et l'amour. La sainteté objective s'attache aux personnes et aux choses qui sont consacrées de façon permanente au service de Dieu ou produisent la sanctification des hommes.

1. La sainteté comme propriété essentielle de l'Église

L'Église fondée par le Christ est sainte. De fide.

L'Église confesse dans le Symbole des apôtres : Credo... *sanctam* Ecclesiam (D 2). Le *concile du Vatican* attribue à l'Église « une sainteté éminente et une fécondité inépuisable dans tous les biens » (D 1794). *Pie XII* remarque, dans l'encyclique *Mystici Corporis* : « Notre vénérable Mère rayonne sans ombre dans ses sacrements, par lesquels elle fait naître et nourrit ses enfants, dans la foi qu'elle conserve toujours intacte, dans ses lois saintes par lesquelles elle lie tous ses fils, et dans les conseils évangéliques auxquels elle les encourage, et finalement dans les dons célestes et les charismes grâce auxquels elle produit avec une fécondité inépuisable des troupes immenses de martyrs, de vierges et de confesseurs » (H 69).

L'Église est sainte dans son origine, son but, ses moyens et ses fruits.

Le *Fondateur* et Chef invisible de l'Église, le Christ, est saint; le *principe vital* interne de l'Église, le Saint-Esprit, est saint; le *but* de l'Église, la gloire de Dieu et la sanctification des hommes, est saint; les *moyens* avec lesquels l'Église atteint son but : la doctrine du Christ avec ses articles de foi, ses commandements et ses conseils, le culte, surtout le saint sacrifice de la messe, les sacrements, les sacramentaux et les prières liturgiques, les lois et les institutions de l'Église, les congrégations et les ordres religieux, les instituts d'éducation et de charité, les grâces produites par le Saint-Esprit et les charismes sont saints. Beaucoup de *membres* de l'Église sont saints, au sens de la sainteté ordinaire (= la possession de l'état de grâce); mais elle n'a jamais manqué non plus d'exemples de sainteté héroïque et de miracles prouvant l'existence de cette sainteté. Des diverses sortes de sainteté mentionnées, seules les deux dernières, la sainteté des moyens et la sainteté des membres, du moins la sainteté héroïque, sont perceptibles par les sens et par conséquent des marques de l'Église du Christ.

Démonstration : Jésus compare l'Église au levain (Matthieu, XIII, 33), pour montrer sa puissance et sa tâche de transformation et de

sanctification. Dans le même sens, il appelle ses apôtres « le sel de la terre » (Matthieu, V, 13) et « la lumière du monde » (Matthieu, V, 14). *Saint Paul* appelle les chrétiens « des saints » : « vous qui avez été sanctifiés dans le Christ Jésus et appelés à être des saints » (*I Cor.*, I, 2). Il désigne la communauté prise isolément, aussi bien que l'ensemble de l'Église, comme « l'église de Dieu » (*I Cor.*, I, 2; *I Tim.*, III, 15). Il lui assigne comme but la sanctification de ses membres, positivement, et négativement : « le Christ a aimé l'Église et s'est livré pour elle, afin de la sanctifier en la purifiant par le bain d'eau qu'une parole accompagne. Ainsi entendait-il se la présenter, cette Église, toute glorieuse, sans tache, ni ride, ni rien de tel, mais sainte et immaculée » (*Éphésiens*, V, 25-27) (cfr Tite, II, 14). Les charges ecclésiastiques et les grâces extraordinaires servent au « perfectionnement des saints » sur le modèle du Christ (*Éphésiens*, IV, 11-13). La raison la plus profonde de la sainteté de l'Église, et de la force sanctificatrice qui habite en elle, se trouve dans ses rapports intimes avec le Christ et le Saint-Esprit : elle est le corps du Christ, pénétré et animé par son Esprit (*I Cor.*, XII, 12-13).

Les premiers *apologistes* du christianisme décrivent, dans leur lutte contre le paganisme, la sublimité de la foi et de la morale chrétiennes et montrent la transformation morale réalisée par la religion chrétienne dans ses adhérents (cfr Aristide, *Apol.*, 15-17; S. Justin, *Apol.*, I, 14-17, 23-29; Athénagore, *Suppl.*, 31-36; *Ep. ad Diogn.*, 5-6). D'après Origène, « les communautés de Dieu dont le Christ est devenu le maître et l'éducateur, en comparaison des communautés païennes, au milieu desquelles elles vivent, comme des étrangers, sont semblables à des lumières célestes dans le monde » (C. Celse, III, 29; cfr I, 26) (cfr S. Augustin, *Sermo* 214, 11).

Saint Thomas prouve la sainteté de l'Église par la sainteté de ses membres, qui sont lavés par le sang du Christ, oints de la grâce du Saint-Esprit, consacrés Temples de Dieu par l'habitation des trois personnes divines et sanctifiés par l'invocation du nom divin (*Expos. symb.* a. 9).

2. L'Église et le péché

A l'Église appartiennent non seulement des membres saints, mais aussi des pécheurs. De fide.

Il ne résulte pas de la sainteté de l'Église que les fidèles en état de péché mortel cessent d'être membres de l'Église, comme l'ont

soutenu, dans l'antiquité, les novatiens et les donatistes et plus récemment, Luther et Quesnel. Clément XI et Pie VI ont condamné cette opinion (D 1422-1428, 1515). *Pie XII* l'a condamnée de nouveau, dans l'encyclique *Mystici Corporis*, en faisant cette remarque : « Aucune faute, quelle que soit sa gravité ne peut, comme c'est le cas pour le schisme, l'hérésie et l'apostasie, séparer, par sa nature, l'homme du corps de l'Église » (H 27).

Jésus enseigne, dans ses paraboles de l'ivraie semée au milieu du froment (Matthieu, XIII, 24-30), du filet rempli de poissons bons et mauvais (Matthieu, XIII, 47-50), des vierges folles et des vierges sages (Matthieu, XV, 1-13), que dans l'Église bons et mauvais vivent à côté les uns des autres et que la séparation n'aura lieu qu'à la fin du monde devant le tribunal de Dieu. Il donne des indications précises pour ramener dans le bon chemin les frères fautifs. C'est seulement quand toutes les tentatives pour les corriger sont demeurées vaines qu'ils doivent être exclus de l'Église (Matthieu, XVIII, 15-17). On voit, par les écrits apostoliques, que déjà dans la primitive Église se produisaient des désordres moraux, sans qu'ils fussent toujours punis par l'exclusion de la communauté chrétienne (cfr *I Cor.*, XI, 18 sqq; *II Cor.*, XII, 20 sqq).

Saint Augustin a défendu, contre les donatistes, la doctrine chrétienne traditionnelle, en invoquant les paraboles de Jésus (cfr *In Joan. tr.* 6, 12; *Enarr. in Ps.* 128, 8; *Ep.* 93, 9, 34). L'affirmation que tout fidèle en état de péché mortel cesse d'être membre de l'Église conduit à nier la visibilité de l'Église, car la présence ou l'absence de l'état de grâce n'est pas reconnaissable extérieurement. Le fidèle en état de péché mortel demeure dans l'Église, tant qu'il reste uni au Christ, Tête du corps mystique, au moins par la foi et l'espérance chrétiennes (cfr S. Th., III, 8, 3 ad 2).

BIBLIOGRAPHIE : E. ALTENDORF (cfr § 15). K. KEMPF, *Die Heiligkeit der Kirche im 19. Jh.*, E [2]1928. A. LANDGRAF, *Sünde und Trennung von der Kirche in der Frühscholastik*, Schol 5b (1930), 210-247. K. RAHNER, *Die Kirche der Sünder*, Fr 1948.

§ 17. LA CATHOLICITÉ DE L'ÉGLISE

Catholique signifie universel (καθ' ὅλον). L'Église est appelée catholique surtout à cause de son universalité locale, c'est-à-dire à cause de son extension dans le monde entier. On distingue une catholicité *virtuelle*, c'est-à-dire la faculté et la mission de se répandre sur toute la terre, et la catholicité *actuelle*, c'est-à-dire l'extension effective dans le monde entier. La première a été possédée dès le commencement, la seconde naturellement n'a pu être atteinte qu'après un assez long développement historique. La catholicité actuelle est *physique* ou *morale*, selon qu'elle embrasse tous les peuples de la terre, non pas cependant tous les hommes pris individuellement, ou bien seulement une grande partie d'entre eux. La catholicité suppose l'unité.

L'Église fondée par le Christ est catholique. De fide.

L'Église confesse dans le Symbole des apôtres : Credo... sanctam Ecclesiam *catholicam* (D 6; cfr D 86, 1686).

La catholicité *morale* suffit au concept de catholicité. Celle-ci doit, selon la volonté du Christ, s'étendre constamment, L'idéal vers lequel tend l'Église est la catholicité physique. D'après l'opinion fondée de la plupart des théologiens, la catholicité morale doit être *simultanée*, de telle sorte qu'elle soit réalisée au bout d'une certaine période de développement et continue toujours après. L'ampleur de l'extension et la grandeur du nombre des adhérents ne sont pas, par elles-mêmes, une preuve de la vérité d'une doctrine — une erreur aussi peut réussir à se répandre largement —; mais elles sont une particularité qui ne doit pas manquer à la doctrine du Christ, d'après la volonté de son Fondateur, et elles sont en conséquence une marque de la véritable Église du Christ.

Démonstration. Dans les prophéties messianiques de l'Ancien Testament, la catholicité est prédite comme une particularité significative du royaume messianique. Tandis que le royaume de Dieu de l'Ancien Testament est limité au peuple d'Israël, le royaume messianique futur embrassera tous les peuples de la terre. *Genèse.* XXII, 18 : « Tous les peuples de la terre seront bénis en ta postérité » (cfr *Genèse*, XII, 3; XVIII, 18; XXVI, 4; XXVIII, 1; *Ps.* 2, 8; 21, 28; 71, 8-11.17; 85, 9; Isaïe, II, 2; XI, 40; XLV, 22; XLIX, 6; LV, 4-5; LVI, 3-8; LXVI, 19-21; Ézéchiel, XVII, 22-24; Daniel, II, 35; Malachie, I, 11). Le *Christ* a voulu que son Église devint une Église universelle groupant tous les peuples. A la place du particularisme juif étroit, il a institué un universalisme chrétien s'étendant au monde entier : « Cet Évangile du royaume sera proclamé par toute la terre, en témoignage pour toutes les nations, alors viendra la fin. » (Matthieu, XXIV, 14; cfr Luc, XXIV, 47). « Allez, enseignez toutes les nations » (Matthieu, XXVIII, 19; cfr Marc, XVI, 15). « Vous serez mes témoins à Jérusalem, dans toute la Judée et la Samarie, et jusqu'aux extrémités de la terre » (*Actes*, I, 8).

Les *apôtres* ont répondu à l'ordre du Christ. La communauté primitive de Jérusalem est devenue le point de départ de la mission en Judée et en Samarie; la première communauté pagano-chrétienne d'Antioche a été le point de départ de la mission chez les païens. *Saint Paul* a parcouru presque tout le monde antique civilisé, pour amener tous les peuples païens à « l'obéissance de la foi » envers le Christ (*Romains*, I, 5). Déjà il voit réalisée la parole du psaume : « Leur (des messagers de la foi) voix s'est répandue par toute la terre et leurs paroles jusqu'aux extrémités du monde habité » (*Romains*, x, 18). Quand le nombre des païens fixé à l'avance par Dieu sera entré dans l'Église, alors Israël, qui a rejeté le salut qui lui avait été offert à lui le premier, se convertira aussi et sera sauvé (*Romains*, XI, 25-26).

Le titre « Église catholique » a été employé pour la première fois par *saint Ignace d'Antioche* : « Où est Jésus-Christ, là est l'Église catholique » (*Smyrn.*, VIII, 2). Dans le Martyre de saint Polycarpe, il se rencontre quatre fois, trois fois, comme chez saint Ignace au sens de l' « Église universelle » dans le monde entier (adresse; VIII, 1; XIX, 2) et une fois au sens d' « Église orthodoxe », par opposition aux sectes hérétiques (x, 16, 2). Dès la fin du IIe siècle, l'expression se rencontre dans les deux sens qui coïncident en fait, (canon de Muratori, Tertullien, S. Cyprien). Dans le Symbole, l'épithète « catholique » (jointe au mot Église) apparaît d'abord dans les formes orientales (S. Cyrille de Jérusalem, S. Épiphane, Symbole de Nicée; D 9, 14, 86). *Saint Cyrille de Jérusalem* rapporte la catholicité de l'Église non seulement à l'universalité de son extension locale, mais aussi à l'universalité de la doctrine qu'elle transmet, à l'universalité des classes humaines qu'elle conduit au culte de Dieu, à l'universalité de la rémission des péchés qu'elle assure, et à l'universalité des vertus qu'elle possède (*Cat.* XVIII, 23). Par toutes ces particularités, la véritable Église du Christ se distingue des assemblées des hérétiques. Aussi, pour saint Cyrille, le nom d'Église catholique est-il « le nom propre de cette sainte Église, notre mère à tous, qui est l'Épouse de Notre-Seigneur Jésus-Christ, Fils unique de Dieu » (*Car.* XVIII, 26). *Saint Augustin* entend le terme « catholique » principalement de l'extension locale universelle (*Ep.* 93, 7, 23). A l'aide des livres de l'Ancien et du Nouveau Testament, il apporte la preuve que cette catholicité extérieure est un trait essentiel et une marque de la véritable Église du Christ (cfr *Ep.* 185, 1, 5; *Sermo* 46, 14, 33-34).

Saint Thomas prouve la catholicité de l'Église par son extension universelle dans le monde entier, par l'universalité des classes sociales représentées en elle et par l'universalité de sa durée depuis Abel jusqu'à la fin du monde (*Expos. symb.* a. 9).

BIBLIOGRAPHIE : J. PINSK, *Die Kirche Christi als Kirche der Völker*, Pa 1935. M. MEINERTZ, *Jesus und die Heidenmission*, Mr [2]1925. ID., *Theologie des Neuen Testaments*, Bo 1950, I, 53 sqq, II, 165 sqq.

§ 18. L'APOSTOLICITÉ DE L'ÉGLISE

Est apostolique ce qui provient des apôtres. On distingue une triple apostolicité : l'apostolicité d'origine, l'apostolicité de doctrine et l'apostolicité de succession.

L'Église fondée par le Christ est apostolique. De fide.

Le Symbole de Nicée-Constantinople confesse : Credo... *apostolicam* Ecclesiam » (D 86; cfr D 14, 1686).

Ce dogme signifie : L'Église dans son *origine* remonte aux apôtres. Elle a constamment gardé la *doctrine* qu'elle a reçue des apôtres. Les pasteurs de l'Église, le pape et les évêques sont unis aux apôtres par *voie de succession.* L'apostolicité de cette succession garantit la transmission intacte de la doctrine et établit la connexion organique entre l'Église actuelle et l'Église des apôtres.

Démonstration. Le Christ a fondé son Église sur les apôtres, en leur conférant son triple ministère, le ministère doctrinal, le ministère pastoral et le ministère sacerdotal et en constituant saint Pierre pasteur suprême et docteur de l'Église (cfr § 4 et 5). D'après la volonté du Christ, ces ministères devaient passer, avec les pouvoirs correspondants, à leurs successeurs, car le but de l'Église rend nécessaire sa continuation. C'est dans la succession ininterrompue des évêques depuis les apôtres qu'apparaît le plus clairement le caractère apostolique de l'Église. Il suffit de prouver la succession apostolique de l'Église de Rome, parce que l'évêque de Rome est le Chef de toute l'Église et le possesseur de l'infaillibilité doctrinale. Par suite, là où est saint Pierre, c'est-à-dire son successeur, se trouvent l'Église apostolique et la doctrine des apôtres dans son intégrité.

Chez les Pères, *saint Irénée* et *Tertullien* surtout ont fait valoir le principe de l'apostolicité, dans leur lutte contre les hérésies gnostiques. Ils relèvent que l'Église catholique a reçu sa doctrine des apôtres et l'a conservée intacte par la succession ininterrompue des évêques, tandis que les hérésies sont d'origine post-apostolique ou, si certaines d'entre elles remontent au temps des apôtres, d'origine extra-apostolique. Saint Irénée offre la plus ancienne

liste des évêques de Rome (*Adv. haer.*, III, 3, 3; cfr IV, 26, 2) (cfr Tertullien, *De praecr.* 20-21; 32; 36-37; *Adv. Marc.*, I, 5; S. Cyprien, *Ep.* 69, 3; S. Augustin, *Contra ep. Manichaei*, IV, 5; *Ep.* 53, 1, é (liste des évêques de Rome).

Saint Thomas enseigne que les apôtres et leur doctrine sont la base secondaire de l'Église, tandis que le Christ lui-même en est la base primaire (*Expos. sylb.* a. 9).

Les marques de l'Église.

Les quatre particularités de l'unité, de la sainteté, de la catholicité et de l'apostolicité sont, comme elles apparaissent extérieurement et qu'elles sont facilement reconnaissables, non seulement des propriétés essentielles, mais en même temps des marques de la véritable Église du Christ. Le Saint-Office a déclaré, sous le pontificat de Pie IX (1864) : « La véritable Église du Christ est constituée et caractérisée par les quatre marques que nous confessons comme objet de foi dans le Symbole (D 1686; cfr 1793). L'apologétique prouve que, de toutes les confessions chrétiennes, l'Église catholique-romaine possède, seule ou du moins éminemment, ces quatre marques.

BIBLIOGRAPHIE : E. Caspar, *Die älteste römische Bischofsliste*, dans : *Papstum und Kaisertum*, Mu 1926, 1-22. G. Thils, *Les notes de l'Église dans l'apologétique catholique depuis la Réforme*, Ge 1937.

CHAPITRE V

La nécessité de l'Église

§ 19. L'APPARTENANCE A L'ÉGLISE

1. Doctrine de l'Église

Sont membres de l'Église ceux qui ont reçu validement le sacrement de baptême et ne sont pas séparés de l'unité de foi ni de l'unité de communauté de l'Église. Sententia certa.

Pie XII a déclaré, dans l'encyclique *Mystici Corporis;* « Ne doivent être comptés réellement parmi les membres de l'Église que ceux qui ont été lavés dans le bain de la nouvelle naissance, professent la vraie foi, ne se sont pas séparés, pour leur malheur, du corps de l'Église et n'en ont pas été exclus à cause de graves manquements par l'autorité ecclésiastique légitime » (D 2286).

D'après cette déclaration, trois conditions sont nécessaires pour appartenir à l'Église : *a*) la réception valide du sacrement de baptême; *b*) la profession de la vraie foi; *c*) le lien avec la communauté de l'Église. En remplissant ces trois conditions, l'homme se soumet au triple ministère de l'Église, le ministère sacerdotal (baptême), le ministère doctrinal (profession de foi) et le ministère pastoral (obéissance à l'autorité ecclésiastique). Comme les pouvoirs transmis dans ces trois ministères, pouvoir sacerdotal, pouvoir doctrinal et pouvoir de juridiction, constituent l'unité et la visibilité de l'Église, la soumission à chacun de ces pouvoirs est la condition de l'appartenance à l'Église. En recevant le baptême, l'âme est marquée du sceau de Jésus-Christ, le caractère baptismal. Ce caractère rend membre du corps du Christ, en conférant la capacité et le droit de participer au culte chrétien. Le baptême est donc la cause première proprement dite de l'incorporation dans l'Église. La confession de la vraie foi et l'attachement à la communauté de l'Église sont, chez l'adulte, des conditions subjectives pour réaliser et continuer sans obstacle l'adhésion à l'Église commencée au baptême. Les enfants baptisés validement hors de l'Église sont membres de l'Église, jusqu'à ce que, une fois parvenus à l'âge de raison, ils se séparent volontairement de la profession de foi ou de la communion de l'Église.

Le Décret pour les Arméniens d'Eugène IV (1439) dit du baptême : « C'est par lui que nous sommes membres du Christ et incorporés à l'Église » (per ipsum membra Christi ac de corpore efficimur Ecclesiae) (D 696). Le concile de Trente a déclaré : « L'Église n'exerce aucune juridiction sur quiconque n'est pas auparavant entré chez elle par la porte du baptême » (D 895; cfr D 324, 869, CIC 87).

2. Démonstration

D'après l'enseignement de Jésus, la réception du baptême est une condition indispensable pour entrer dans le royaume de Dieu (Jean, III, 5) et pour obtenir le salut éternel (Marc, XVI, 16). Saint Pierre exige de tous ceux qui acceptent le message du Christ la pénitence et le baptême (*Actes*, II, 38). Le baptême a donc été, dès le commencement, la porte par laquelle on entrait dans l'Église. *Actes*, II, 41 : « Ceux qui accueillirent sa parole furent baptisés et, ce jour-là, trois mille personnes environ se joignirent aux disciples » (cfr *Actes*,

VIII, 12.38; IX, 18; X, 48; XVI, 15.33; XVIII, 8; XIX, 5). D'après saint Paul, le baptême réunit en seul corps, le corps du Christ, tous les hommes, juifs et païens, hommes libres et esclaves (*I Cor.*, XII, 13; *Galates*, III, 27). La réception du baptême doit être précédée, chez les adultes, de l'acceptation du message de la foi. Marc, XVI, 16 : « Celui qui croira et sera baptisé sera sauvé. » L'ordre de conférer le baptême, dans Matthieu, XXVIII, 19, exige indirectement la soumission au triple ministère apostolique.

Ceux qui se séparent de la foi et de la communion de l'Église cessent d'être membres de l'Église, telle est la conviction générale de la Tradition. *Saint Paul* déjà ordonne d'éviter « un hérétique » après un premier ou un second rappel à l'ordre (*Tite*, III, 10). *Tertullien* fait cette remarque : « Les hérétiques n'ont pas part à notre doctrine et leur exclusion de la communauté atteste en tout cas qu'ils sont au dehors » (*De bapt.*, 15). D'après son opinion, ils ne sont plus des chrétiens, car ils n'ont pas reçu du Christ les doctrines auxquelles ils adhèrent par leur propre choix (*De praescr.* 37). Selon *saint Cyprien*, seuls ceux qui demeurent dans la maison de Dieu forment l'Église, tandis que les hérétiques et les schismatiques sont hors de l'Église (*Ep.* 59, 7). La discussion relative au baptême des hérétiques tournait autour de la question de savoir si les hérétiques, du fait qu'ils étaient hors de l'Église, pouvaient cependant donner validement le baptême. *Saint Augustin* compare l'hérétique à un membre détaché du corps (*Sermo 267*, 4, 4). Dans son explication du Symbole, il déclare : « Ni les hérétiques ni les schismatiques n'appartiennent à l'Église catholique » (*De fide et symbolo*, X, 21).

3. Conséquences

Ne sont pas à ranger au nombre des membres de l'Église :

a) les non-baptisés. Cfr *I Cor.*, V, 12 : « Qu'ai-je à faire en effet de juger ceux du dehors ? » (qui foris sunt). Le baptême de sang et le baptême de désir remplacent le baptême d'eau, relativement à la collation de la grâce, mais n'opèrent pas l'incorporation dans l'Église, parce qu'ils ne confèrent pas le caractère sacramentel dans lequel prennent racine les droits de la communauté ecclésiastique.

Les catéchumènes ne sont pas non plus, contre l'opinion de Suarez, à ranger parmi les membres de l'Église. Bien qu'ils aient le désir (votum) d'appartenir à l'Église, ils ne sont pas admis réellement (actu). L'Église ne revendique aucune juridiction sur eux (D 895). Les Pères tracent une ligne de séparation très nette entre ces catéchumènes et les « croyants » (cfr Tertullien, *De prasecr. 41*; S. Augustin, *In Joan. tr.* XLIV, 2).

b) les apostats et les hérétiques publics. Même les hérétiques publics qui sont de bonne foi (hérétiques matériels) n'appartiennent pas au corps de l'Église, c'est-à-dire à la communion ecclésiastique. Cela ne les empêche cependant pas d'appartenir à l'âme de l'Église, à cause de leur désir de faire partie de l'Église (votum Ecclesiae) et ainsi d'obtenir la justification et le salut.

Les apostats et les hérétiques *secrets* demeurent membres de l'Église, d'après l'opinion plus vraisemblable de saint Bellarmin et de la plupart des théologiens récents (Palmieri, Billot, Straub, Pesch) contre Suarez, Franzelin et d'autres, parce que la perte de l'appartenance à l'Église, tout comme son acquisition, ne peut se faire, à cause de la visibilité de l'Église, que par des actes extérieurs juridiquement perceptibles.

c) les schismatiques, même ceux qui, de bonne foi, rejettent par principe l'autorité de l'Église ou se séparent de la communauté des fidèles qui lui sont soumis. Les schismatiques de bonne foi (schismatiques matériels) peuvent, tout comme les hérétiques de bonne foi appartenir à l'âme de l'Église par le désir (votum Ecclesiae), et ainsi obtenir la justification et le salut.

d) les excommunicati vitandi (CIC 2258). Les *excommunicati tolerati* demeurent membres de l'Église, d'après l'opinion presque générale actuelle, qui est confirmée par le CIC 2266, même après la publication de la sentence judiciaire, tout en étant privés de nombreux biens spirituels. L'opinion soutenue par quelques théologiens (Suarez, Dieckmann) que les *excommunicati vitandi* demeurent membres de l'Église est inconciliable avec l'enseignement de l'encyclique *Mystici Corporis*; car celle-ci parle expressément de ceux qui sont retranchés du corps de l'Église par l'autorité ecclésiastique, à cause de fautes très graves. Sous ces paroles il faut entendre, d'après l'enseignement presque général des théologiens, les *excommunicati vitandi*, mais eux seuls.

Bien que les apostats et les hérétiques publics, les schismatiques et les *excommunicati vitandi* soient en dehors de l'organisation juridique de l'Église, leurs rapports avec l'Église sont cependant essentiellement différents de ceux des non-baptisés. Comme le caractère baptismal qui opère l'incorporation dans l'Église, est ineffaçable, le baptisé ne peut pas, même en cessant d'appartenir à l'Église, s'en séparer si complètement que toute union avec elle soit supprimée. Les obligations qui naissent de la réception du baptême subsistent, quand bien même l'usage des droits qui y sont joints a été enlevé. Aussi l'Église revendique t-elle juridiction sur les baptisés qui sont séparés d'elle.

BIBLIOGRAPHIE : A. HAGEN, *Die Kirchliche Mitgliedschaft*, Ro 1938. K. RAHNER, *Die Zugehörigkeit zur Kirche nach der Lehre der Enzyklika Pius XII, Mystici Corporis Christi*, ZkTh 69 (1947), 129-188. J. BEUMER, *Die kirchliche Gliedschaft in der Lehre des hl. Robert Bellarmin*, ThGl 37-38 (1947-1948), 243-257. A. GOMMENGINGER, *Bedeutet die Exkommunikation Verlust der Kirchengliedschaft?* ZkTh 73 (1951), 1-71.

§ 20. LA NÉCESSITÉ D'APPARTENIR A L'ÉGLISE

L'appartenance à l'Église est pour tous les hommes d'une nécessité de salut. De fide.

Le 4[e] concile du Latran (1215) a défini, dans le Caput *Firmiter* : « Il n'y a qu'une seule Église, l'Église générale des fidèles, hors de laquelle absolument personne ne peut être sauvé » (extra quam nullus omnino salvatur) (D 430). Le concile de Florence (D 714) a enseigné la même doctrine, ainsi que les papes Innocent III (D 423), Boniface VIII, dans la bulle *Unam sanctam* (D 468), Clément VI (D 570 b), Benoît XIV (D 1473), Pie IX (D 1647, 1677), Léon XIII (D 1955), Pie XII, dans l'encyclique *Mystici Corporis* (D 2286, 2288). *Pie IX* a déclaré, contre l'indifférentisme religieux moderne : « Tenendum quippe ea fide est, extra apostolicam Romanam Ecclesiam salvum fieri neminem posse, hanc esse unicam salutis arcam, hanc qui non fuerit ingressus, diluvio periturum; sed tamen pro certo pariter habendum est, qui verae religionis ignorantia laborent, si ea sit invincibilis, nulla ipsos obstringi hujusce rei culpa ante oculos Domini » (D 1647). La dernière phrase laisse ouverte la possibilité, pour les ignorants, d'obtenir le salut, tout en n'appartenant pas en fait (actu) à l'Église (cfr D 1677; 796) (votum baptismi).

La nécessité d'appartenir à l'Église est non seulement une nécessité de *précepte*, mais aussi une nécessité de moyen, comme le montre clairement la comparaison avec l'arche, le moyen de salut devant le déluge. Mais cette nécessité de moyen n'est pas absolue, elle est hypothétique. Dans des circonstances particulières, notamment dans le cas d'ignorance invincible ou d'impossibilité, l'appartenance réelle à l'Église peut être remplacée par le désir (votum). Ce désir n'a pas besoin d'être explicite, mais peut être inclus dans la préparation morale à remplir fidèlement la volonté de Dieu (votum implicitum). De cette manière, ceux qui se trouvent en fait hors de l'Église catholique peuvent obtenir leur salut.

Le *Christ* a ordonné d'appartenir à l'Église, en fondant l'Église comme un institut de salut pour tous les hommes. Il a muni les apôtres de son autorité, leur a donné l'ordre d'enseigner et de baptiser et a fait dépendre le salut éternel de l'acceptation de sa doctrine et

de la réception du baptême (cfr Luc, x, 16; Matthieu, x, 40; xviii, 17; xxviii, 19; Marc, xvi, 15). Ceux qui, par une ignorance non coupable, ne connaissent pas la véritable Église du Christ, mais sont pourtant prêts à obéir en tout aux exigences de la volonté divine, ne seront pas rejetés, c'est ce qui résulte de la justice divine et du dogme, clairement attesté dans la sainte Écriture, de la volonté salvifique universelle de Dieu (*I Tim.*, ii, 4). Les *apôtres* enseignent la nécessité d'appartenir à l'Église pour être sauvé, en prêchant la foi au Christ et à son Évangile comme une condition du salut. Saint Pierre confesse devant le sanhédrin : « le salut ne se trouve en aucun autre » (*Actes*, iv, 12) (cfr *Galates*, i, 8; Tite, iii, 10; II Jean, 10-11).

C'est la conviction unanime des *Pères* qu'en dehors de l'Église le salut n'est pas possible. Ce principe a été utilisé non seulement relativement aux païens, mais aussi par rapport aux hérétiques et aux schismatiques. *Saint Irénée* enseigne que « n'ont pas part à l'action de l'Esprit tous ceux qui ne se hâtent pas vers l'Église; ils se privent bien plutôt de la vie par leur mauvaise doctrine et leur mauvaise conduite. Car où est l'Église, là est aussi l'Esprit de Dieu et, où est l'Esprit de Dieu, là est l'Église avec toutes les grâces » (*Adv. haer.*, iii. 24, 1). *Origène* déclare formellement » hors de l'Église personne n'est sauvé » (extra ecclesiam nemo salvatur; *In Jesu Nave hom.*, iii, 5); *Saint Cyprien* dit de même : « hors de l'Église il n'y a pas de salut » (salus extra ecclesiam non est; *Ep.* 73, 21). Les Pères, par exemple saint Cyprien, saint Jérôme, saint Augustin, saint Fulgence, voient dans l'arche de Noé et dans la maison de Rahab (Josué, ii, 18), des figures de la nécessité d'entrer dans l'Église pour être sauvé. Cette croyance de la primitive Église a dicté son zèle missionnaire, sa disposition au martyre et sa lutte contre l'hérésie.

Les Pères mettent au premier plan la nécessité de l'appartenance à l'Église; il est dès lors compréhensible que leur pensée sur la possibilité du salut pour ceux qui sont hors de l'Église, paraisse hésitante. *Saint Ambroise* et *saint Augustin* accordent le salut aux catéchumènes qui sortent de cette vie avant d'avoir reçu le baptême, en raison de leur désir du baptême, de leur foi et de la conversion de leur cœur (S. Ambroise, *De obitu Val.* 51; S. Augustin, *De bapt.*, iv, 22, 29). Gennade de Marseille, par contre, le leur refuse, sauf dans le cas du martyre (*De eccl. dogm.*, 74). Saint Augustin distingue aussi, non pas dans les termes, mais dans le fait, entre hérétiques matériels et hérétiques formels. Il ne range pas les premiers parmi les hérétiques proprement dits (*Ep.* 43, 1, 1). A ce qu'il semble, il juge leur position, en face du problème du salut, autre que celle des hérétiques proprement dits.

Saint Thomas enseigne, avec la Tradition, la nécessité générale pour être sauvé d'entrer dans l'Église (*Exp. sumb.* a. 9). D'autre part, il admet la justification extrasacramentelle, en raison du *votum baptismi*, et ainsi la possibilité

du salut sans appartenir réellement à l'Église, en raison du *votum Ecclesiae* (S. Th., III, 68, 2).

Devant le reproche d'*intolérance*, il faut distinguer entre la tolérance dogmatique et la tolérance civile. L'Église condamne la tolérance dogmatique, qui reconnaît à toutes les religions, ou du moins à toutes les confessions chrétiennes, la même légitimité et la même valeur (indifférentisme); en effet la vérité est unique. Mais l'Église demande la tolérance *civile*, en prêchant l'amour du prochain, à l'égard de tous les hommes, même de ceux qui sont dans l'erreur (cfr les oraisons de l'office du vendredi saint).

BIBLIOGRAPHIE : A. SEITZ, *Die Heilsnotwendigkeit der Kirche nach der altchristlichen Literatur bis zur Zeit des hl. Augustinus*, Fr 1903. C. ROMEIS, *Das Heil der Christen ausserhalb der wahren Kirche nach der Lehre des hl. Augustin*, Pa 1908. L. CAPÉRAN, P. R. PIES, Th. OHM (cfr p. 343). J. DANIÉLOU, *Rahab, figure de l'Église*, Ir 22 (1949), 26-45. J. BEUMER, *Die Heilsnotwendigkeit der Kirche nach den Akten des Vatikanischen Konzils*, ThGl 37-38 (1947-1948), 76-86.

CHAPITRE VI

La communion des saints

§ 21. NOTION ET RÉALITÉ DE LA COMMUNION DES SAINTS

Dans les pages qui suivent, le terme d'Église est pris au sens large pour désigner tous les hommes rachetés et sanctifiés par la grâce du Christ, qu'ils soient sur la terre, en purgatoire ou au ciel. L'Église, au sens large, est ordinairement appelée la communion des saints.

Les membres du royaume de Dieu sur la terre et dans l'autre monde, qui ont été sanctifiés par la grâce rédemptrice du Christ, sont avec le Christ, leur Tête, et entre eux, dans une communauté de vie surnaturelle. Sententia certa.

Le Symbole des apôtres, dans sa forme la plus récente (Ve siècle), complète la profession de foi en la sainte Église catholique par l'addition suivante : « la communion des saints ». D'après le contexte, ces paroles se rapportent à l'Église en ce monde. Elles signifient que les fidèles de cette terre, autant que le péché grave n'y met pas obstacle, sont unis avec le Christ, leur Tête, et entre eux dans une communauté de vie surnaturelle.

Dans sa signification originale, l'expression *communio sanctorum* signifie la possession en commun des biens sacrés (sanctorum étant le génitif de sancta). *Nicéta de Rémésiana* remarque dans son Explication du Symbole : « Crois donc que tu obtiendras dans cette seule Église la copropriété des biens sacrés (communionem sanctorum. » Saint Augustin parle dans le même sens de la *communio sacramentorum* (*Sermo* 214, 11). Aujourd'hui, nous pensons d'abord à la communauté des hommes sanctifiés par la grâce du Christ, communauté qui est en possession des biens du salut acquis par le Christ.

D'après le *Catéchisme Romain*, la communion des saints se réalise par la possession en commun des moyens de grâce déposés dans l'Église et des dons surnaturels extraordinaires conférés à l'Église, ainsi que dans la participation aux fruits des prières et des bonnes œuvres de tous les membres de l'Église : « L'Esprit unique qui dirige l'Église fait que tout ce qui est déposé en elle soit commun à tous » (I, 10, 22). « Sont communs non seulement les dons qui rendent les hommes justes et agréables à Dieu, mais aussi les dons surnaturels extraordinaires » (I, 10, 25). « Tout ce qui est entrepris de bon et de saint par un seul profite à tous et c'est par la charité, qui ne cherche pas son propre avantage, que tous en bénéficient » (I, 10, 23). *Pie XII* remarque de même, dans l'encyclique *Mystici Corporis* : « Dans le corps mystique du Christ pas une bonne œuvre, pas un acte de vertu ne sont accomplis par des membres isolés, sans qu'ils profitent à tous, par suite de la communion des saints » (H 91). Il existe donc entre les membres du corps mystique une communauté de biens spirituels, qui s'étend à tous les biens surnaturels acquis par le Christ et aux bonnes œuvres réalisées avec la grâce du Christ.

D'après la volonté du *Christ*, les fidèles doivent former mutuellement une unité morale intime, dont sa propre unité avec le Père est le modèle (Jean, XVII, 21). Se comparant au cep, il considère ses disciples comme les sarments qui produisent des fruits, grâce à la sève de la vigne (Jean, XV, 1-8). Il engage ses apôtres à demander, non pas seulement pour eux-mêmes, mais aussi pour toute la communauté des fidèles, des dons surnaturels et naturels au Père commun qui est dans les cieux (Matthieu, VI, 9 sqq : *Notre* Père). *Saint Paul* a développé l'enseignement du Christ. Il voit dans le Christ la tête du corps mystique, l'Église, et dans les fidèles les membres de ce corps unique. L'activité de chaque membre profite à tous les membres. *I Cor.*, XII, 25-27 : « Qu'il n'y ait point de division dans le corps et que les membres se témoignent une mutuelle sollicitude. Un membre souffre-t-il ? tous les membres souffrent avec lui. Un membre est-il à l'honneur ? tous les membres prennent part à sa joie. Or vous êtes le corps du Christ et chacun de vous, pour sa part, est un de ses

membres. » *Romains*, XII, 4 : « De même qu'en un seul corps nous avons plusieurs membres et que les membres n'ont pas tous même fonction, ainsi, tout nombreux que nous sommes, nous ne formons qu'un seul corps dans le Christ, et nous sommes membres les uns des autres. » Une conséquence pratique de cette doctrine est la prière d'intercession, que l'apôtre adresse pour les communautés fondées par lui et qu'il demande pour lui-même et pour tous les saints (par exemple *Romains*, I, 9; XV, 30; *Éphésiens*, VI, 18).

Dans la *tradition*, la croyance à la communion des saints a trouvé, dès le début, son expression pratique dans les prières dites pour les vivants et pour les morts aux offices du culte. Les Pères invitent les fidèles, par de fréquentes exhortations, à prier pour eux-mêmes et pour les autres. L'idée de la communion des saints a fait l'objet de discussions théoriques surtout de la part de saint Augustin dans ses nombreux exposés relatifs au corps du Christ. Il range dans celui-ci non seulement les membres de l'Église vivant sur la terre, mais aussi les fidèles défunts, et même tous les justes depuis le commencement du monde. Tous ont le Christ pour Tête. Le lien qui unit entre eux et à la tête les membres du corps mystique est la charité, don du Saint-Esprit, qui anime le corps du Christ. Cfr *De civ. Dei*, XX, 9, 1 : *Enarr. in Ps.* 36, 3, 4; *in Ps.* 137, 4; *Sermo* 137, 1, 6). L'expression *communio sanctorum* apparaît, en connexion avec le Symbole, vraisemblablement déjà comme un de ses éléments, tout d'abord dans l'Explication du Symbole de Nicéta de Rémésiana (après 380). Elle est attestée aussi en Gaule, dès le milieu du V[e] siècle (Fauste de Riez).

Saint Thomas tire de la doctrine de la communion des saints deux conséquences : *a*) les mérites rédempteurs du Christ, la Tête, sont communiqués dans les sacrements aux membres du corps mystique; *b*) chaque membre a part aux bonnes œuvres des autres (*Expos. symb.* a. 9-10).

BIBLIOGRAPHIE : J. P. KIRSCH, *Die Lehre von der Gemeinschaft der Heiligen im christlichen Altertum*, May 1900. F. CHIESA, *La communione dei Santi*, Alba 1929. P. ALTHAUS, *Communio sanctorum. Die Gemeinde im lutherischen Kirchengedanken*. I. *Luther*, Mu 1929. I. BENKÖ, *Sanctorum Communio. Eine dogmengeschichtliche Untersuchung über das Symbolglied*. Bâle 1951. J. EICHINGER, *Studie zur Lehre von der Gemeinschaft der Heiligen bei Thomas von Aquin*, T 1942.

§ 22. LA COMMUNION DES FIDÈLES QUI VIVENT SUR LA TERRE

1. La prière d'intercession

Les fidèles sur la terre peuvent demander, les uns pour les autres, des grâces à Dieu par la prière d'intercession. Sententia certa.

Pie XII remarque, dans l'encyclique *Mystici Corporis* : « Le salut de bien des hommes dépend des prières et des pratiques de pénitence volontaires des membres du corps mystique de Jésus-Christ, qui se les imposent dans ce but » (H 47). En accord avec la pratique constante de l'Église, il invite les fidèles à cette prière réciproque : « Chaque jour doivent monter vers le ciel nos supplications réunies pour recommander à Dieu tous les membres du corps mystique de Jésus-Christ » (H 103).

La foi en cette puissance d'intercession est très ancienne et même connue en dehors d'Israël (cfr *Exode*, VIII, 4; X, 17). Les grandes figures d'Israël, Abraham (*Genèse*, XVIII, 23 sqq), Moïse (*Exode*, XXXII, 11 sqq) (XXXII, 30 sqq); Samuel (I Samuel, VII, 5; XII, 19 sqq), Jérémie (Jérémie, XVIII, 20) intercèdent auprès du Seigneur pour le peuple ou pour des individus. Les prophètes sont invités par les rois et par le peuple, à intercéder auprès de Dieu (*III Rois*, XIII, 6; *IV Rois*, XIX, 4; Jérémie, XXXVII, 3; XLII, 2). *Jésus* demande à ses apôtres de prier pour leurs persécuteurs (Matthieu, V, 44). *Saint Paul* assure de ses prières les communautés auxquelles il écrit (*Romains*, I, 9 et ailleurs) et leur demande aussi de prier pour lui (*Romains*, XV, 30) et pour tous les saints (*Éphésiens*, VI, 18). Il recommande « qu'on adresse des prières, des demandes, des supplications, des actions de grâces pour tous les hommes, pour les rois et tous ceux qui détiennent l'autorité » (*I Tim.*, II, 1). *Saint Jacques* invite les chrétiens « à prier les uns pour les autres, afin d'être guéris. Car la prière fervente du juste a beaucoup de pouvoir » (Jacques, V, 16).

La littérature chrétienne primitive abonde en exhortations et en invitations à prier les uns pour les autres. *Saint Clément de Rome* engage les Corinthiens à prier pour les pécheurs, afin que leur soient accordées la douceur et l'humilité (*Corinthiens*, LVI, 1). Il donne une formule de prière, où il est fait mémoire des élus du monde entier et de tous les nécessiteux (*Corinthiens*, LIX). *Saint Ignace d'Antioche* demande, dans toutes ses lettres, des prières pour lui-même, afin d'être admis au martyre, pour son Église de Syrie devenue veuve par son départ, pour les hérétiques, afin qu'ils se convertissent et pour tous les hommes (cfr *Romains*, IV, 2; VIII, 3; IX, 1; *Éphésiens*, X, 1-2; XI, 2; XXI, 1-2) (cfr S. Polycarpe, *Philippiens*, XII, 3; *Didaché*, X, 5; S. Justin, *Apol.*, I, 61, 2; 65, 1; Tertullien, *De poenit.*, X, 6).

2. Les mérites pour autrui

Les fidèles sur la terre peuvent, par les bonnes œuvres accomplies en état de grâce, mériter de congruo les uns pour les autres des grâces de Dieu. Sententia probabilis.

D'après le texte, cité plus haut (nº 1), du pape Pie XII, le salut de bien des hommes dépend des pratiques volontaires de pénitence des membres du corps mystique du Christ. Celles-ci obtiennent à la manière d'un meritum de congruo les grâces externes et internes nécessaires au salut (cfr p. 380).

Dans la tradition de la primitive Église règne la persuasion qu'on peut obtenir de Dieu des bienfaits surtout spirituels pour ses frères dans la foi, non seulement par la prière de demande, mais aussi par des œuvres de piété. *Saint Clément de Rome* présente comme modèle aux chrétiens de Corinthe, Esther « qui assiégeait par ses jeûnes et son humilité le Seigneur qui voit tout » (*Corinthiens*, LV, 6). *Saint Justin* atteste la pratique chrétienne primitive où les fidèles priaient et jeûnaient, conjointement avec les catéchumènes, pour obtenir de Dieu le pardon de leurs anciens péchés (*Apol.*, I, 61, 2).

3. La satisfaction vicaire

Les fidèles sur la terre peuvent, par des œuvres de pénitence accomplies en état de grâce, satisfaire les uns pour les autres. Sententia certa.

La satisfaction a pour effet la remise des peines temporelles du péché. La possibilité de la satisfaction vicaire est basée sur l'unité du corps mystique. De même que le Christ, la Tête, a pris la place des membres dans son expiation des péchés, de même un membre peut prendre la place d'un autre. C'est sur la possibilité et la réalité de la satisfaction vicaire que reposent les indulgences.

Le pape *Clément VI* a déclaré, dans la bulle jubilaire *Unigenitus Dei Filius* (1343), où pour la première fois est utilisée officiellement la doctrine du « thesaurus Ecclesiae », que les mérites (= les satisfactions) de la Mère de Dieu et de tous les élus, du premier au dernier juste, contribuent à l'augmentation de ce trésor d'où l'Église tire les indulgences (D 552; cfr 740a). *Pie XI* a invité les fidèles, dans les encycliques *Miserentissimus Redemptor* (1928) et *Caritate Christi* (1932), à offrir réparation au Sacré-Cœur de Jésus, non seulement pour leurs propres manquements, mais aussi pour ceux des autres.

Cette idée de la satisfaction vicaire des innocents pour les coupables est déjà connue de l'*Ancien Testament*. L'innocent prend sur lui la colère de Dieu méritée par le coupable, pour obtenir de nouveau la faveur divine au coupable. Moïse s'offre à Dieu comme victime pour le peuple qui a péché (*Exode*, XXXII, 22). Job offre à Dieu un holocauste pour expier les péchés de ses enfants (Job, I, 5). Isaïe prédit l'expiation vicaire du Messie (Isaïe, XLIII). Le *Nouveau Testament* regarde la Passion et la mort du Christ comme une rançon, un sacrifice expiatoire pour les péchés des hommes (cfr p. 266). Saint Paul enseigne que les fidèles peuvent satisfaire les uns pour les autres : *Colossiens*, I, 24 : « Je me réjouis, à cette heure, des souffrances que j'endure pour vous et je complète en ma chair ce qui manque aux épreuves du Christ (c'est-à-dire du corps du Christ), en faveur de son corps qui est l'Église. » *II Cor.*, XII, 15 : « Pour moi, je dépenserai très volontiers et me dépenserai moi-même tout entier pour vos âmes. » *II Tim.*, IV, 6 : « Je suis déjà offert en libation (c'est-à-dire sur le point de subir le martyre).

Chez les plus anciens *Pères* se trouve déjà l'idée que le martyre est un moyen d'expier aussi pour autrui. *Saint Ignace d'Antioche* écrit aux *Éphésiens* qu'il veut s'offrir en sacrifice expiatoire pour eux (VIII, 1). Dans sa lettre à saint Polycarpe, il se désigne, lui et ses liens, comme « rançon » pour lui (II, 3). *Origène* enseigne, en citant *II Cor.*, XII, 15, II Tim., IV, 6 et *Apocalypse*, VI, 9, que les apôtres et les martyrs ont par leur mort enlevé les péchés des fidèles (*In Num. hom.*, X, 2). C'est sur l'idée de la satisfaction vicaire que repose la coutume, attestée par Tertullien (*Ad mart.* 1) et saint Cyprien (*Ep.* 15-23), d'admettre des pécheurs à nouveau dans la communauté ecclésiastique, sur la lettre de recommandation (lettre de paix) d'un martyr. *Saint Cyprien* dit expressément que les pécheurs peuvent être appuyés auprès du Seigneur par l'aide des martyrs (*Ep.* 19, 2; 18, 1) (cfr S. Ambroise, *De virg.*, I, 7, 32; *De poenit.*, I, 15, 81).

Saint Thomas établit la possibilité de la satisfaction vicaire sur ce texte de *Galates*, VI, 2 : « Portez les fardeaux les uns des autres » et spéculativement sur la force unitive de la charité : « Dans la mesure où deux hommes sont unis par la charité, l'un peut satisfaire pour l'autre » (S. Th., III, 48, 2 ad 1; cfr *Suppl.*, XIII, 2; S.c.G., III, 158; *Expos. in ep. ad Gal.* (VI, 2); *Expos. symb.* a. 10).

BIBLIOGRAPHIE : J. P. KIRSCH, (cfr § 21). J. L. JANSEN-A. MOMMARTZ, *Das Bittgebet im Werke der Erlösung*, Pa 1929. R. PLUS, *La réparation*, Tou 1929. W. RECKER, *Die theologischen Grundlagen der Sühneübung*, ZAM 6 (1931), 334-343.

§ 23. LA COMMUNION DES FIDÈLES DE LA TERRE AVEC LES SAINTS DU CIEL

1. Culte et invocation des saints

Il est permis et utile d'honorer les saints du ciel et de demander leur intercession. De fide.

Le culte des saints doit être précisé comme un culte absolu de dulie. Le concile de Trente a déclaré, au sujet du culte des images, que « dans les images nous honorons les saints qu'elles représentent » (D 986). En ce qui concerne l'invocation des saints, le concile a déclaré : « Il est bon et utile de les invoquer avec ferveur » (D 984; cfr D 998). La foi de l'Église trouve pratiquement son expression dans la célébration des fêtes des saints.

La déclaration du concile de Trente est dirigée contre les *réformateurs*, qui rejetaient l'invocation des saints comme non-biblique et inconciliable avec l'unique médiation du Christ (cfr *Conf. Aug.* et *Apologia Conf. Aug. Art.* 21; *Art. Smalcald. P.* II, *Art.* 2, n. 25-28). Dans l'antiquité chrétienne, le prêtre gaulois *Vigilantius* se montra l'adversaire du culte et de l'invocation des saints.

La sainte Écriture ignore encore le culte et l'invocation des saints; elle offre toutefois les bases sur lesquelles se développèrent la doctrine et la pratique chrétienne. La légitimité du culte des saints se déduit du culte des anges, attesté dans la sainte Écriture (cfr Josué, V, 14; Daniel, VIII, 17; Tobie, XII, 16). La raison du culte des anges est leur dignité surnaturelle, qui prend racine dans la vision directe de Dieu (Matthieu, XVIII, 10). Comme les saints aussi contemplent Dieu directement (*I Cor.*, XIII, 12; I Jean, III, 2), ils sont pareillement dignes d'un culte. Le 2e Livre des Macchabées (XV, 11-16) atteste la foi du peuple juif en l'intercession des saints : Judas Macchabée voit, dans un songe « digne de foi », deux justes défunts, le grand prêtre Onias et le prophète Jérémie intercéder auprès de Dieu pour le peuple juif et la ville sainte (cfr Jérémie, XV, 1). D'après Tobie, XII, 12, *Apocalypse*, V, 8 et VIII, 3, les anges et les saints dans le ciel présentent à Dieu les prières des saints de cette terre, c'est-à-dire les soutiennent par leur intercession comme le laisse aussi entendre la perpétuité de la charité (*I Cor.*, XIII, 8). Du fait de leur intercession résulte l'autorisation de les invoquer.

Historiquement, le culte des saints apparaît d'abord sous la forme du culte des martyrs. Le témoignage le plus ancien se trouve dans le *Martyre de saint Polycarpe* (vers 156). L'auteur distingue nettement entre le culte du Christ et le culte des martyrs : « Nous adorons le Christ, parce qu'il est le Fils de Dieu. Mais nous rendons aux martyrs, qui sont les disciples et les imitateurs du Seigneur, l'amour qui leur revient, à cause de leur attachement sans bornes à leur Roi et Maître » (XVII, 3). Le même auteur indique aussi, pour la première fois, l'habitude de célébrer « l'anniversaire du martyre », c'est-à-dire le jour de la mort du saint (XVIII, 3). *Tertullien* (*De corona mil.* 3) et *saint Cyprien* (*Ep.* 39, 3) mentionnent la célébration du sacrifice eucharistique au jour anniversaire de la mort des martyrs. *Saint Jérôme* défend le culte et l'invocation des saints contre Vigilantius (*Ep.* 109, 1; *Contra Vigil.*, 6). *Saint Augustin* défend le culte des martyrs contre le reproche d'idolâtrie. Il indique, comme but de ce culte, l'imitation de leurs exemples, l'application de leurs mérites et l'appel à leur intercession (*Contra Faustum*, XX, 21).

L'*invocation* des saints est attestée, en premier lieu, par *saint Hippolyte de Rome*, qui se tourne vers les trois compagnons de Daniel avec cette prière : « Souvenez-vous de moi, je vous en prie, pour que moi aussi j'obtienne comme vous le sort du martyre » (*In Dan.*, II, 30). *Origène* enseigne que « non seulement le Grand Prêtre (Jésus-Christ), mais aussi les anges et les âmes des pieux défunts prient avec ceux qui prient bien ». Il prouve scripturairement l'intercession des saints par *II Macchabées*, XV, 14, et spéculativement par la perpétuité et la perfection de l'amour du prochain (*De orat.*, 11; cfr *Exhort. ad mart.* 30 et 38; *In lib. Jesu Nave hom.*, XVI, 3; *In Num. hom.*, XXVI, 6); cfr S. Cyprien, *Ep.* 60, 5). Dans les inscriptions sur les tombeaux, au temps des persécutions, les martyrs, ainsi que d'autres défunts que l'on croyait au ciel, sont fréquemment invoqués pour les vivants et pour les morts.

L'*objection*, soulevée par les réformateurs, que le culte des saints porterait atteinte à l'unique médiation du Christ, ne vaut pas, car la médiation des saints est une médiation secondaire, subordonnée à la médiation unique du Christ. Son efficacité repose sur les mérites rédempteurs du Christ. L'invocation et le culte des saints contribuent donc à la gloire du Christ qui, comme Dieu, dispense la grâce et, comme homme, l'a méritée et coopère à sa distribution. « Nous rendons un culte aux serviteurs, pour que ce culte rayonne d'eux sur le Seigneur » (S. Jérôme, *Ep.* 109, 1) (cfr *Catéchisme Romain*, III, 2, 14).

2. Culte des reliques des saints

Il est permis et utile d'honorer les reliques des saints. De fide.

Le culte rendu aux reliques des saints est un culte relatif de dulie. Le concile de Trente a déclaré : « Les saints corps des martyrs et des autres saints qui vivent avec le Christ... doivent être honorés

par les fidèles » (D 985; cfr D 998, 440, 303). La raison de ce culte réside dans ce fait que les corps des saints étaient les membres vivants du Christ et les temples du Saint-Esprit, qu'ils seront un jour ressuscité et glorifiés, et que Dieu dispense par eux aux hommes de nombreux bienfaits (D 985). Outre les corps et leurs diverses parties, sont également vénérés comme reliques des objets qui ont eu un contact physique avec les saints.

La définition du concile est dirigée contre les *réformateurs*, qui rejetaient avec le culte de saints la vénération de leurs reliques, comme non-biblique (cfr Luther, *Art. Smalcald. P.* II, *Art.* 2, n. 22). Dans l'antiquité chrétienne, *Vigilantius* s'éleva contre le culte des reliques, déjà fort développé à son époque.

La sainte Écriture ne connaît pas encore le culte des reliques, mais montre les points de départ qui furent à l'origine du culte chrétien des reliques. Les Israélites, à leur sortie d'Égypte, emportèrent les ossements de Joseph (*Exode*, XIII, 19). Par le contact avec les ossements d'Élisée, un mort fut rappelé à la vie (*IV Rois*, XIII, 21). Élisée opéra un miracle avec le manteau d'Élie (*IV Roi*, II, 13). Les chrétiens d'Éphèse imposaient aux malades les mouchoirs et les ceintures de saint Paul, et obtenaient ainsi des guérisons de maladies et la libération des esprits mauvais (*Actes*, XIX, 12).

La haute estime du martyre conduisit de bonne heure au culte des reliques des martyrs. Le *Martyre de saint Polycarpe* rapporte que les chrétiens de Smyrne réunirent les ossements de l'évêque martyr », d'une plus grande valeur que les pierres précieuses, plus estimables que l'or », et les déposèrent en un lieu convenable (XVIII, 2). « C'est là », remarque l'auteur, « que, dans la mesure du possible, nous nous réunirons dans la joie et l'allégresse, pour célébrer, avec l'aide du Seigneur, l'anniversaire du jour où Polycarpe est né à Dieu par le martyre » (XVIII, 3). *Saint Jérôme* repousse le reproche d'idolâtrie élevé par Vigilantius, en distinguant entre le culte de latrie et le culte de dulie, et en présentant le culte des reliques comme un culte relatif allant à la personne des martyrs (*Ep.* 109, 1; *C. Vigil.*, 4) (cfr Théodoret de Cyr, *Graec. affect. curatio* 8; S. Jean Damascène, *De fide orth.*, IV, 15; S. Th., III, 25, 6).

3. Culte des images des saints

Il est permis et utile de vénérer les images des saints. De fide.

Le culte rendu aux images des saints est un culte relatif de dulie. Le 7ᵉ concile général de *Nicée* (787) a déclaré, contre les iconoclastes

de l'Église grecque et en invoquant la tradition, qu'il était permis d'exposer « les vénérables et saintes images » du Christ, de la Mère de Dieu, des anges et de tous les saints et de leur rendre un culte d'honneur (τιμητικὴν προσκύνησιν) mais non pas l'adoration au sens vrai et proprement dit (ἀληθινὴν λατρείαν) qui appartient seulement à Dieu; en effet le culte de l'image remonte à l'original (S. Basile, *De Spiritu S.*, XVIII, 45) (D 302). Le concile de *Trente* a renouvelé ces dispositions, contre les réformateurs, qui rejetaient, avec le culte des saints et des reliques, le culte des images, et a insisté de nouveau sur son caractère relatif : « L'honneur témoigné aux images retombe sur les saints qu'elles représentent » (D 986; cfr 998).

La défense portée par l'Ancien Testament contre la confection et le culte des images (*Exode*, XX, 4), sur laquelle s'appuient les adversaires des images, avait pour but de préserver les Israélites du danger de tomber dans l'idolâtrie de leurs voisins païens. Mais elle ne joue, pour le christianisme, que dans la mesure où elle interdit le culte idolâtrique des images. L'Ancien Testament, du reste, connaissait déjà des exceptions à l'interdiction de confectionner des images : *Ecode* XXV, 18 (deux chérubins dorés de chaque côté de l'arche d'alliance), *Nombres*, XXI, 8 (le serpent d'airain).

Sous l'effet de l'interdiction des images, portée par l'Ancien Testament, le culte chrétien des images ne se forma qu'après la défaite du paganisme. Le synode d'*Elvire* (vers 306) interdisait encore les représentations figurées dans les églises (can. 36). A l'origine, les images n'avaient qu'un but instructif. Leur vénération (par des baisers, des génuflexions, des cierges, de l'encens) se développa surtout dans l'Église grecque du Vᵉ au VIIᵉ siècle. Les iconoclastes des VIIIᵉ et IXᵉ siècles y voyaient un retour au paganisme. L'usage ecclésiastique fut défendu contre eux par *saint Jean Damascène* († 749), les patriarches de Constantinople, *Germain* († 733) et *Nicéphore* († 829), et par l'Abbé *Théodore de Studion* († 826). Ils font valoir, avant tout, le caractère relatif du culte et insistent sur la valeur didactique des images (cfr D 1569).

BIBLIOGRAPHIE : E. LUCIUS-G. ANRICH, *Die Anfänge des Heiligenkults in der christlichen Kirche*, T 1904. P. DÖRFLER, *Die Anfänge der Heiligenverehrung nach den römischen Inschriften und Bildwerken*, Mu 1913. H. DELAHAYE, *Sanctus. Essai sur le culte des saints dans l'antiquité*, Brx 1927. ID., *Les origines du culte des martyrs*, Brx ²1933. J. B. WALZ, *Die Fürbitte der Heiligen*, Fr 1927. H. MENGES, *Die Bilderlehre des hl. Johannes von Damaskus*, Mr 1938. B. KÖTTING, *Peregrinatio religiosa*, Mr 1950.

§ 24. LA COMMUNION DES FIDÈLES DE LA TERRE ET DES SAINTS DU CIEL AVEC LES AMES DU PURGATOIRE

1. Possibilité des suffrages

Les fidèles vivants peuvent secourir les âmes du purgatoire par leurs suffrages. De fide.

Par ce terme de suffrages, on entend, non seulement les prières d'intercession, mais aussi les indulgences, les aumônes et autres œuvres de piété, surtout le saint sacrifice de la messe.

Le 2e concile général de *Lyon* (1274) et le Concile de *Florence* (Decretum pro Graecis 1439) ont défini unanimement : « A l'adoucissement des souffrances des âmes du purgatoire servent les suffrages des fidèles vivants, notamment le saint sacrifice de la messe, les prières, les aumônes et autres œuvres de piété que les fidèles, conformément aux institutions de l'Église, ont coutume d'offrir les uns pour les autres » (D 464, 693). Le concile de *Trente* a défini, contre les réformateurs, qu'il y a un purgatoire et que les âmes qui y sont détenues sont secourues par les suffrages des fidèles, surtout par le saint sacrifice de l'autel : animasque ibi detentas fidelium suffragiis, potissimum vero acceptabili altaris sacrificio juvari (D 983; cfr D 427, 456, 998).

Le 2e Livre des Macchabées (12, 42-46) prouve qu'existait déjà, dans les derniers siècles du judaïsme, la conviction qu'on pouvait secourir par la prière et les sacrifices expiatoires ceux qui étaient morts dans le péché. On attribuait à la prière et au sacrifice la purification du péché. Le christianisme, dès le début, emprunta au judaïsme la croyance en l'efficacité de l'intercession pour les défunts. Saint Paul souhaite à son fidèle auxiliaire Onésiphore qui, très vraisemblablement n'était plus de ce monde, lors de la composition de la 2e *Épître à Timothée*, la miséricorde de Dieu pour le jour du jugement : « Que le Seigneur (= Dieu) lui donne (la grâce) de trouver miséricorde auprès du Seigneur (= le Christ) en ce jour-là » (*II Tim.*, I, 18).

La *Tradition* est riche en témoignages. Parmi les monuments littéraires de l'antiquité, les Actes apocryphes de Paul et de Thècle (fin du IIe siècle attestent, les premiers, la coutume chrétienne de prier pour les morts : La défunte Phalconille demande les prières de Thècle « pour être transférée au séjour des justes ». Et Thècle fait cette prière : « Dieu du ciel, Fils du Très-Haut, accorde-lui (à Tryphaine) ce qu'elle désire; que sa fille Phalconille vive éternellement » (*Acta Pauli* et *Theclae*, 28). *Tertullien* recommande, non seulement la prière pour les défunts, mais aussi la célébration du sacrifice eucharistique au jour anniversaire de leur mort (*De monogamia* 10; *De cor. mil.* 3; *De exhort. cast.* 11; cfr S. Cyprien, *Ep.* 1, 2). *Saint Cyrille de Jérusalem* mentionne, dans sa description de la messe, la prière pour tous les morts après la consécration. Il lui attribue pour effet la réconciliation des défunts avec Dieu (*Cat. myst.*, V, 9). *Saint Jean Chrysostome* (*In Phil. hom.*, III, 4) et *saint Augustin* (*Enchir.* 110; *Sermo* 172, 2. 2) attestent qu'on peut aussi secourir les défunts par des aumônes. Mais saint Augustin souligne que les suffrages ne soulagent pas tous les défunts, mais seulement ceux qui ont vécu de telle sorte que les prières peuvent leur être utiles après la mort (cfr *De cura pro mortuis gerenda*, I, 3; *Conf.*, IX, 11-13).

Des *inscriptions*, relevées sur d'anciennes tombes chrétiennes du IIe et du IIIe siècle, contiennent fréquemment des demandes de prières pour les morts, ou un souhait de paix, de rafraîchissement et de vie en Dieu ou dans le Christ. Cfr l'inscription d'Aberce de Hiéropolis (avant 216) : « Que tout frère dans la foi qui lit ces lignes dise une prière pour Aberce » (v. 19).

2. Efficacité des suffrages

Les suffrages agissent de telle manière que la valeur satisfactoire des bonnes œuvres est offerte à Dieu en remplacement des peines temporelles dues aux péchés, que les âmes du purgatoire ont encore à expier. Ils ont pour effet la remise totale ou partielle de ces peines. Dans la prière vient s'ajouter encore la valeur impétratoire. Tandis que la satisfaction crée un droit formel à l'égard de la justice de Dieu, la prière s'adresse à sa miséricorde. La possibilité de la satisfaction vicaire est fondée sur l'unité du corps mystique du Christ, réalisée par la grâce et la charité.

D'après la nature et le mode de l'effet satisfactoire des suffrages, on distingue : *a*) ceux qui agissent *ex opere operato :* le saint sacrifice de la messe, en tant que sacrifice du Christ; *b*) ceux qui agissent *quasi ex opere operato* : les suffrages adressés au nom de l'Église, par exemple les prières des funérailles; *c*) ceux qui agissent *ex opere operantis* : les bonnes œuvres personnelles, par exemple, les aumônes. L'état de grâce est une condition préalable.

Le plus efficace de tous les suffrages est la sainte messe (cfr *Suppl.*, 71, 3).

3. Intercession des saints en faveur des âmes du purgatoire

Les saints du ciel aussi peuvent venir en aide par leur intercession, aux âmes du purgatoire. Sententia communis.

L'Église demande à Dieu, dans sa liturgie pour les défunts, qu'il daigne les faire parvenir à la béatitude éternelle « par l'intercession de la Bienheureuse Marie toujours Vierge et de tous les saints » (oratio pro defunctis fratribus, etc.). L'intercession des saints n'a cependant qu'une valeur impétratoire, car la possibilité de satisfaire et de mériter est limitée au temps de la vie terrestre.

Dans les inscriptions relevées sur les tombes de l'antiquité chrétienne, les âmes des défunts sont fréquemment recommandées aux martyrs. Pour s'assurer leur intercession, les chrétiens demandaient à être enterrés à proximité du tombeau d'un martyr. *Saint Augustin* répond à une question de saint Paulin de Nole : Le voisinage du tombeau du martyr, en soi, n'est en rien utile aux défunts; mais ceux qu'ils ont laissés sur la terre sont, par là, encouragés à invoquer dans leurs prières l'intercession du martyr pour les âmes des défunts (*De cura pro mortuis gerenda*, IV, 6).

4. Intercession et invocation des âmes du purgatoire

Les âmes du purgatoire peuvent intercéder en faveur des autres membres du corps mystique. Sententia probabilis.

Comme les âmes du purgatoire sont membres du corps mystique du Christ, on doit sans doute répondre affirmativement à la question : ces âmes peuvent-elles intercéder pour d'autres âmes du purgatoire ou pour les fidèles de la terre ? En conséquence, il faut admettre, avec Fr. Suarez et S. R. Bellarmin, qu'il est possible et permis d'invoquer les âmes du purgatoire.

Les synodes provinciaux de Vienne (1858) et d'Utrecht (1865) enseignent que les âmes du purgatoire peuvent nous aider par leur intercession (*Coll. Lac.*, V, 191, 869). Léon XIII avait autorisé, en 1889, une prière indulgenciée dans laquelle les âmes du purgatoire sont invoquées dans les dangers du corps et de l'âme (ASS XXII, 743). Dans les collections authentiques de 1937 et de 1950, cette prière ne se rencontre plus.

Saint Thomas fait valoir, contre l'intercession et l'invocation des âmes du purgatoire, qu'elles ne possèdent aucune connaissance des prières des fidèles en ce monde, et qu'à cause de leur état de punition il n'est pas possible d'admettre leur intercession : secundum hoc (sc. quantum ad poenas) non sunt in statu orandi, sed magis ut oretur pro eis (S. Th., 2, II, 83, 11, 1 ad 3; cfr 2, II, 83, 4 ad 3). Mais, comme l'Église n'a jamais désapprouvé l'invocation des âmes du purgatoire répandue dans le peuple et recommandée par de nombreux théologiens — l'abrogation de la prière indulgenciée, mentionnée plus haut, ne doit pas être regardée comme une désapprobation — il n'y a pas lieu de mettre en doute la possibilité et la licéité de cette coutume. Les âmes du purgatoire peuvent obtenir, par une révélation divine, connaissance des prières des fidèles. Mais un culte des âmes du purgatoire n'est pas permis.

Supplément : *les suffrages pour les damnés ?*

Les suffrages ne servent en rien aux damnés de l'enfer, car ils n'appartiennent pas au corps mystique du Christ. Sententia communis.

Saint Augustin comptait sur la possibilité que les suffrages pour les défunts apportassent un adoucissement de leurs peines aux damnés, dans la mesure où ils ne sont pas tout à fait mauvais (non valde mali) : « Ceux à qui profitent ces sacrifices (de l'autel et de l'aumône) en profitent de telle manière que le pardon est complet, ou bien que la damnation elle-même devient plus supportable » (aut certe ut tolerabilior fiat ipsa damnatio; *Enchir.*, 110). Le passage du *Ps.* 76, 10, d'après lequel Dieu, même dans sa colère, ne retire pas sa miséricorde peut, d'après saint Augustin, être compris de la manière suivante : « Dieu ne met pas un terme à la peine éternelle, mais en adoucit ou en suspend temporairement les souffrances (non aeterno supplicio finem dando, sed levamen adhibendo vel interponendo cruciatibus; *Enchir.*, 112). D'après *saint Grégoire le Grand*, la prière pour les damnés est « sans valeur aux yeux du juste Juge » (*Dialog.*, IV, 44; *Moralia*, XXXIV, 19, 38). Les théologiens de la scolastique ancienne suivent généralement saint Augustin. Dans des livres liturgiques du haut moyen âge, on trouve même une Missa pro defuncto, de cujus anima dubitatur vel desperatur. Dans les oraisons de cette messe, on prie pour un adoucissement des peines de l'enfer, au cas où le défunt en question ne pourrait, à cause de la gravité de ses fautes, parvenir à la gloire éternelle.

Saint Thomas enseigne, d'accord avec saint Grégoire le Grand, que les suffrages pour les damnés ne leur servent en rien et que l'Église n'a pas en vue de prier pour eux (*Suppl.*, 71, 5).

BIBLIOGRAPHIE : J. P. KIRSCH (cfr § 21). J. B. WALZ, *Die Fürbitte der Armen Seelen und ihre Anrufung durch die Gläubigen auf Erden*, Wu [2]1933. A. LANDGRAF, *Die Linderung der Höllenstrafen nach der Lehre der Frühscholastik*, ZkTh 60 (1936), 299-370. S. MERKLE, *Augustin über eine Unterbrechung der Höllenstrafen*, dans : *Aurelius Augustinus*, C 1930, 197-202. A. FRANZ, *Die Messe im deutschen Mittelalter*, Fr 1902.

TROISIÈME PARTIE

LES SACREMENTS

PREMIÈRE SECTION

Les Sacrements en général

BIBLIOGRAPHIE : J. H. OSWALD, *Die dogmatische Lehre von den hl. Sakramenten der katholischen Kirche*, 2 tomes, Mr ^{6}1894. P. SCHANZ, *Die Lehre von den hl. Sacramenten der katholischen Kirche*, Fr 1893. N. GIHR, *Die hl. Sacramente der katholischen Kirche*, 2 tomes, Fr ^{3}1918/1921. L. BILLOT, *De Ecclesiae sacramentis*, 2 tomes, R, I, ^{6}1924, II, ^{7}1930. P. POURRAT, *La théologie sacramentaire*, P ^{4}1910. H. LENNERZ, *De sacramentis Novae Legis in genere*, R ^{3}1950. J. B. UMBERG, *Systema Sacramentorum*, In 1930. R. GRABER, *Christus in seinen heiligen Sakramenten*, Mu ^{2}1940. E. WALTER, *Quellen lebendigen Wassers*, Fr 1953. A. v. MALTZEW, *Die Sakramente der orthodox-katholischen Kirche des Morgenlandes*, B 1898. Th. SPACIL, *Doctrina theologiae Orientis separati de sacramentis in genere*, R 1937. Cl. KOPP, *Glaube und Sakramente der koptischen Kirche*, R 1932. W. DE VRIES, *Sakramententheologie bei den syrischen Monophysiten*, R 1940. ID., *Sakramententheologie bei den Nestorianern*, R 1947. F. PROBST, *Sakramente und Sakramentalien in den drei ersten christlichen Jahrhunderten*, T 1872. J. STIGLMAYR, *Die Lehre von den Sakramenten und der Kirche nach Pseudo-Dionysius*, ZkTh 22 (1898), 246-303. H. WEISWEILER, *Maître Simon et son groupe. De sacramentis. Textes inédits*, Lou 1937 (Appendice : R. H. MARTIN, *Pierre le Mangeur. De Sacramentis. Texte inédit)*. A. N. LANDGRAF, *Dogmengeschichte der Frühscholastik*, III. Teil : *Lie Lehere von den Sakramenten*, 2 t., Ra 1954-1955. J. STRAKE, *Die Sakramentenlehre des Wilhelm von Auxerre*, Pa 1917. Fr. GILLMANN, *Zur Sakramentenlehre des Wilhelm von Auxerre*, Wu 1918. K. ZIESCHÉ, *Die Sakramentenlehre des Wilhelm von Auvergne*, W 1911. J. LECHNER, *Die Sakramentenlehre des Richard von Mediavilla*, Mu 1925. F. CAVALLERA, *Le décret du Concile de Trente sur les sacrements en général*, BLE 1914, 361-377, 401-425; 1915-1916, 17-33, 66-88; 1918, 161-181. E. DORONZO, *De sacramentis in genere*, Mw 1946.

CHAPITRE PREMIER

La nature des sacrements

§ 1. LA NOTION DE SACREMENT

1. Explication du mot

Le mot *sacramentum* signifie étymologiquement une chose sanctifiante ou une chose sainte (*res sacrans* ou *res sacra*). Dans la littérature romaine profane, le serment des soldats et le serment en général sont appelés *sacramentum*. Dans la langue du droit romain, le *sacramentum* est la consignation déposée dans un temple par les parties en litige.

Dans la *Vulgate*, *sacramentum* est la traduction du mot grec *μυστήριον*. Ce dernier signifie une chose cachée, une chose mystérieuse (cfr Tobie, XII, 7; Daniel, II, 18; IV, 6), dans le domaine religieux les mystères divins (*Sagesse*, II, 22; VI, 24), en particulier le mystère de la Rédemption par le Christ (*Éphésiens*, I, 9; *Colossiens*, I, 26). Il signifie en outre : signe, symbole, type d'un saint mystère (*Éphésiens*, V, 32 : le mariage comme symbole de l'union mystérieuse du Christ avce l'église; *Apocalypse*, I, 20; XVII, 7).

Les *Pères* désignent par le mot *sacramentum*, conformément à l'usage de la sainte Écriture, la religion chrétienne tout entière, comme un ensemble de doctrines et d'institutions mystérieuses, ainsi que certaines doctrines et fonctions cultuelles du christianisme. *Tertullien* applique le mot *sacramentum* à l'œuvre du salut *(sacramentum oikonomiae)*, au salut messianique préfiguré dans les types de l'Ancien Testament, au contenu de la foi qui se rapporte à l'exécution des décrets divins sur le salut *(judaïcum sacramentum — Christianum sacramentum)*, à certains rites liturgiques, comme le baptême et l'eucharistie *(sacramentum aquae, sacramentum eucharistiae, sacramentum panis et calicis)* et aussi, en partant du sens classique de serment militaire, aux vœux du baptême. *Saint Augustin*, partant du concept de signe, donne la définition suivante : sacramentum, id est *sacrum signum* (*De civ. Dei*, X, 5; la scolastique a modifié cette définition en *signum rei sacrae*). Des textes de saint Augustin on a pu déduire d'autres définitions : signum ad res divinas pertinens (*Ep.* 138, 1, 7); invisibilis gratiae visibilis forma (cfr *Ep.* 105, 3, 12).

La théologie de la *scolastique primitive* (Hugues de Saint-Victor, † 1141, Pierre Lombard. † 1160) a complété la définition augustinienne, en précisant que le sacrement n'est pas simplement le *signe* de la grâce, mais aussi en même temps la *cause* de la grâce. Les définitions suivantes ont obtenu une renommée historique : S. Isidore de Séville, *Etymol.*, VI, 19, 40 : Quae (sc. baptismus et chrisma, corpus et sanguis Domini) ob id sacramenta dicuntur, quia sub tegumen corporalium rerum virtus divina secretius salutem eorundem

sacramentorum operatur, unde et a secretis virtutibus vel a sacris sacramenta dicuntur. — Hugues de Saint-Victor, *De sacr. christ. Fidei*, I, 9, 2 : Sacramentum est corporale vel materiale elementum foris sensibiliter propositum, ex similitudine repraesentans et ex institutione significans et ex sanctificatione continens aliquam invisibilem et spiritalem gratiam. — Pierre Lombard, *Sent.*, IV, 1, 4 : Sacramentum proprie dicitur, quod ita signum est gratiae Dei et invisibilis gratiae forma, ut ipsius imaginem gerat et causa existat.

2. Explication de la chose

Le sacrement de la Nouvelle Alliance est un signe efficace de la grâce, institué par le Christ.

Le Catéchisme *Romain* (II, 1, 8) définit le sacrement : « une chose sensible qui, en vertu de l'institution divine, a la puissance de signifier et de produire la sainteté et la justice (= la grâce sanctifiante) : docendum erit rem esse sensibus subjectam, quae ex Dei institutione sanctitatis et justitiae tum significandae tum efficiendae vim habet. En conséquence trois éléments appartiennent au concept de sacrement : *a*) un élément externe, c'est-à-dire un signe, perceptible par les sens, de la grâce sanctifiante; *b*) la production de la grâce sanctifiante; *c*) l'institution par Dieu, plus précisément par l'Homme-Dieu, Jésus-Christ.

Le concile de Trente cite seulement la définition incomplète qui remonte à saint Augustin : Symbolum rei sacrae et invisibilis gratiae forma visibilis (D 876).

Le sacrement tombe sous le genre du signe. S. Th., III, 60, 1 : sacramentum ponitur in genere signi. Il appartient à l'essence du signe de conduire à la connaissance d'une autre chose : Signum est enim res praeter speciem, quam ingerit sensibus, aliud aliquid ex se faciens in cogitationem venire (S. Augustin, *De doctr. christ.*, II, 1, 1). Les sacrements ne sont ni des signes purement naturels, car une fonction naturelle ne peut désigner un effet surnaturel qu'en raison d'une disposition positive de Dieu, ni des signes purement artificiels ou conventionnels, car d'après leur nature ils sont propres à représenter la grâce intérieure. Ils ne sont pas des signes simplement spéculatifs ou théoriques, mais des signes efficaces ou pratiques, car ils n'indiquent pas simplement la sanctification interne, mais la produisent. Ils évoquent le passé, le présent et l'avenir, en rappelant les souffrances du Christ, en désignant la grâce présente et en pronostiquant la gloire future (signa commemorativa passionis Christi, signa demonstrativa praesentis gratiae, signa prognostica futurae gloriae) (cfr S. Th., III, 60, 3).

3. La notion protestante de sacrement

Les *réformateurs*, en raison de leur doctrine sur la justification, voient dans les sacrements des gages de la promesse divine du pardon des péchés et des moyens pour éveiller et affermir la foi fiduciale qui seule justifie. Les sacrements ne sont pas des moyens de grâce, mais des moyens de foi et des signes distinctifs de la foi. Cfr *Confess. Augsb. Art. 13* : De usu Sacramentorum docent, quod sacramenta instituta sint, non modo ut sint notae professionis inter homines, sed magis ut sint signa et testimonia voluntatis Dei erga nos, ad excitandam et confirmandam fidem in his, qui utuntur, proposita. Calvin, I, *st.* IV, 13, 12 : quorum (sc. sacramentorum) unicum officium est, ejus (sc. Dei) promissiones oculis nostris spectandas subjicere, imo nobis earum esse pignora. Les sacrements n'ont donc qu'une signification psychologique et symbolique. Le concile de Trente a rejeté cette doctrine comme hérétique (D 848).

La théologie protestante *libérale* actuelle explique les sacrements chrétiens comme des copies des mystères païens.

Le *modernisme* nie l'institution directe des sacrements par le Christ et les regarde comme de simples symboles qui sont, relativement au sentiment religieux, comme les mots relativement aux idées (cfr D 2039-2041, 2089).

BIBLIOGRAPHIE : H. v. Soden, *Μυστήριον et sacramentum in den ersten zwei Jahrhundenten der Kirche*, ZNW 12 (1911), 188-227. J. de Ghellinck, E. de Backer, J. Poukens, G. Lebacqs, *Pour l'histoire du mot « Sacramentum »*. I. *Les Antenicéens*, Lou-P 1924. A. Kolping, *Sacramentum Tertullianeum*. I. Teil : *Untersuchungen über die Anfänge des christlichen Gebrauches der Vokabel sacramentum*, Mr 1948. J. Huhn, *Die Bedeutung des Wortes Sacramentum bei dem Kirchenvater Ambrosius*, Fu 1928. J. de Ghellinck, *Un chapitre dans l'histoire de la définition des sacrements au XIIe siècle, Mélanges Mandonnet*, II, P 1930, 79-96. D. Van den Eynde, *Les définitions des Sacrements pendant la première période de la théologie scolastique (1050-1230)*, R-Lou 1950. J. C. M. Fruytier, *Het woord Μυστήριον in de Catechesen van Cyrillus van Jeruzalem*, N 1950. E. Roth, *Sakrament nach Luther*, B 1952.

§ 2. LES ÉLÉMENTS DU SIGNE SACRAMENTEL

1.

Le signe extérieur des sacrements est composé de deux parties essentielles, la chose et la parole. Sententia fidei proxima.

La chose est soit une substance corporelle (eau, huile), soit une action tombant sous les sens (pénitence, mariage). La parole est en règle générale la parole exprimée par la bouche.

Depuis la première moitié du XIIe siècle, la parole, tout d'abord la formule baptismale, est appelée la forme, au sens de formule (forma verborum). A partir du milieu du XIIe siècle (Pierre Lombard) l'élément corporel est appelé, plus rarement, matière. Peu de temps après, les deux expressions apparaissent à côté l'une de l'autre (Eckbert de Schönau, Glose du Pseudo-Pierre de Poitiers, Alain de Lille, Pierre le Chantre). Au sens hylémorphique de la philosophie aristotélicienne, les deux expressions furent employées d'abord par Hugues de Saint-Cher (vers 1230) qui, le premier, distingue la matière et la forme en chacun des sept sacrements. Le magistère ecclésiastique a adopté cette manière de parler. Le Décret pour les Arméniens du concile de Florence (1439) déclare : Haec omnia sacramenta tribus perficiuntur, videlicet rebus tanquam *materia*, verbis tanquam *forma*, et persona ministri conferentis sacramentum cum intentione faciendi, quod facit Ecclesia; quorum si aliquid desit, non perficitur sacramentum (D 695; cfr 895).

La matière se divise en matière *éloignée*, c'est-à-dire la substance corporelle comme telle, par exemple l'eau, l'huile et en matière *prochaine* c'est-à-dire l'application de la substance corporelle, par exemple l'ablution et l'onction.

La sainte Écriture met clairement en relief, tout au moins pour quelques sacrements, les deux parties essentielles du signe extérieur, par exemple *Éphésiens*, V, 26 pour le baptême : en la (l'Église) purifiant par le bain d'eau qu'une parole accompagne » (cfr Matthieu, XXVIII, 19; *Actes*, VIII, 15 sqq; Matthieu, XXVI, 26 sqq; Jacques, V, 14; *Actes*, VI, 6).

La Tradition atteste que les sacrements sont constamment conférés par une action tombant sous les sens et les paroles (prière) qui l'accompagnent. *Saint Augustin* dit à propos du baptême : « Enlevez la parole; que sera l'eau, sinon de l'eau ? La parole s'ajoute à l'eau pour faire un sacrement » (*In Joan. tr.* 80, 3; cfr *tr.* 15, 4; *Sermo Denis*, 6, 3) (cfr S. Th., III, 60, 6).

2. Unité morale des deux éléments

Les expressions, matière et forme, sont appliquées analogiquement aux parties du signe sacramentel, en tant que l'élément corporel lui-même est indéterminé et que la parole est le déterminant. Toutes deux cependant ne forment pas l'une avec l'autre une unité physique, comme les parties d'un corps, mais seulement une unité morale. C'est pourquoi elles n'ont pas besoin de coïncider exactement dans le temps; une coïncidence morale suffit, c'est-à-dire qu'elles doivent être unies entre elles de façon à former, d'après l'estimation générale, un signe unique. Les sacrements de pénitence et de mariage admettent, en raison de leur caractère particulier, une assez longue séparation de la matière et de la forme.

3. Sacramentum — res sacramenti

La théologie scolastique appelle le signe extérieur *sacramentum*, ou *sacramentum tantum* (significat et non significatur) et l'effet surnaturel interne *res sacramenti* (significatur et non significat). De ces deux éléments, elle distingue, comme moyen terme, *res et sacramentum* (significatur et significat) : c'est dans les sacrements de baptême, de confirmation et d'ordre, le caractère sacramentel, dans l'eucharistie, le vrai Corps et le vrai Sang du Christ; dans la pénitence, la contrition du pénitent; dans l'extrême-onction (d'après Suarez) « l'onction interne », c'est-à-dire la disposition de l'âme; dans le mariage, le lien conjugal indissoluble (cfr S. Th., III, 66, 1; 73, 6; 84, 1 ad 3). Cette distinction remonte à la première moitié du XII[e] siècle.

4. Convenance des signes perceptibles par les sens

La convenance de l'institution des signes perceptibles par les sens est surtout fondée sur les exigences de la nature humaine sensible et spirituelle. Cfr Hugues de Saint-Victor, *De sacr. christ. fidei*, I, 9, 3 : Triplici ex causa sacramenta instituta esse noscuntur : propter humiliationem, propter eruditionem, propter exercitationem (cfr S. Th., III, 61, 1; *Cat. Rom.*, II, 1, 9).

BIBLIOGRAPHIE : A. Landgraf, *Beiträge der Frühscholastik zur Terminologie der allgemeinen Sakramentenlehre*, DTh 29 (1951), 3-34. D. Van den Eynde, *The Theory of the Composition of the Sacraments in Early Scholasticism (1125-1240)*, FS 11 (1951), 1-20, 117-144; 12 (1952), 1-26.

CHAPITRE II

L'efficacité et les effets des sacrements

§ 3. L'EFFICACITÉ OBJECTIVE DES SACREMENTS

1. Sacrement et grâce

Les sacrements de la Nouvelle Alliance contiennent la grâce qu'ils signifient et la confèrent à ceux qui n'y mettent pas obstacle. De fide.

Tandis que les réformateurs ne reconnaissent aux sacrements qu'une efficacité subjective, psychologique, en tant qu'ils éveillent et fortifient la foi fiduciale, l'Église catholique enseigne expressément une efficacité objective, c'est-à-dire indépendante des dispositions subjectives de celui qui reçoit et de celui qui donne le sacrement.

Le concile de Trente a défini contre les réformateurs : Si quis dixerit, sacramenta novae Legis non continere gratiam, quam significant, aut gratiam ipsam non ponentibus obicem non conferre... A.S. (D 849, de même D 695; cfr aussi D 850). Si quis dixerit, non dari gratiam per hujusmodi sacramenta semper et omnibus, quantum est ex parte Dei... A.S. Il en résulte que les sacrements confèrent la grâce *directement*, c'est-à-dire sans l'intermédiaire de la foi fiduciale. Sans doute, chez l'adulte, la foi est une condition préalable indispensable (condition sine qua non), ou une cause dispositive, mais elle n'est pas une cause efficace de la grâce. Les sacrements, par contre, sont des causes efficaces de la grâce, mais seulement des causes instrumentales. Cfr D 799 : le sacrement de baptême est cause instrumentale de la justification.

L'expression employée par la scolastique (depuis Hugues de Saint-Victor) et par le concile de Trente : « Les sacrements *contiennent* la grâce », signifie que la grâce est contenue dans les sacrements comme l'effet dans la cause instrumentale, donc non pas *formaliter* (comme le liquide dans le vase), mais *virtualiter* (cfr S. Th., III, 62, 3).

La sainte Écriture attribue aux sacrements une causalité véritable (instrumentale) relativement à la grâce, comme on peut le voir clairement surtout par l'emploi des prépositions « de » (ἐκ, ἐξ; ex) et « par » (διά; per) et du datif ou (en latin) de l'ablatif instrumental. Jean, III, 5 : « Personne, à moins de naître de l'eau et de l'esprit (ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος), ne peut entrer dans le royaume de Dieu. » Tite, III, 5 : « Il nous a sauvés par le bain de régénération où l'Esprit-Saint nous renouvelle » (διὰ λουτροῦ παλιγγενεσίας) *Éphésiens*, V, 26 : « en la (l'Église) purifiant par le bain d'eau » (τῷ λουτρῷ τοῦ ὕδατος) (cfr *Actes*, VIII, 18; *II Tim.*, I, 6; I Pierre, III, 21).

Les *Pères* attribuent au signe sacramentel directement la purification et la sanctification de l'âme. Ils font ressortir surtout la force purifiante et sanctifiante de l'eau baptismale et, comparent son efficacité qui opère la nouvelle naissance, à la fécondité du sein maternel, en particulier du sein virginal de Marie (S. Jean Chrysostome, *In Joan. hom.*, XXVI, 1; S. Léon le Grand, *Sermo* 24, 3; 25, 5; cfr l'oraison pour la bénédiction de l'eau baptismale). La pratique du baptême des enfants « pour la rémission des péchés », qui remonte à la primitive Église, est une preuve certaine qu'on estimait l'efficacité du baptême indépendante de l'action personnelle du baptisé.

2. Efficacité ex opere operato

Les sacrements agissent ex opere operato. De fide.

Pour désigner cette efficacité objective, la théologie scolastique a forgé cette formule : Sacramenta operantur ex opere operato, c'est-à-dire : les sacrements agissent en vertu de la fonction sacramentelle réalisée. Le concile de Trente a sanctionné l'expression, fortement combattue par les réformateurs : Si quis dixerit, per ipsa novae Legis sacramenta ex opere operato non conferri gratiam... A.S. (D 851).

Les débuts de la terminologie scolastique remontent à la seconde moitié du XII[e] siècle. On distingua, principalement dans l'école de Poitiers, d'abord dans la doctrine du mérite et dans la question de l'appréciation morale de la crucifixion du Christ l'*opus operans* c'est-à-dire l'action subjective, et l'*opus operatum* c'est-à-dire l'acte objectif. Cette distinction passa ensuite dans la doctrine sacramentaire et fut appliquée à l'efficacité des sacrements (Pseudo-Glose de Poitiers, Pierre de Poitiers, *Somme du Cod. Bamberg. Patr.*, 136).

Par *opus operatum* on entend l'accomplissement valide de la fonction sacramentelle, à la différence de l'*opus operantis* c'est-à-dire des dispositions subjectives de celui qui reçoit le sacrement. La formule *ex opere operato* signifie négativement que la grâce sacramentelle n'est pas conférée en raison de l'activité subjective de celui qui donne ou reçoit le sacrement, et positivement, que la grâce sacramentelle est causée par le signe sacramentel posé validement. Historiquement fausse est l'interprétation de *Möhler* : ex opere operato = ex opere a Christo operato (*Symbolik*, § 28); en effet, la formule scolastique veut indiquer non pas la source (causa meritoria) de la grâce sacramentelle, mais la nature et le mode de l'action sacramentelle.

Contre de fréquentes accusations et dénaturations (cfr Mélanchton, *Apologia Confessionis Aug. Art.* 13), il faut souligner que la doctrine catholique de l'efficacité des sacrements *ex opere operato* ne peut être interprétée au sens d'une efficacité mécanique ou magique. L'*opus operantis* n'est pas exclu, mais n'est pas expressément exigé de l'adulte : non ponentibus obicem (D 849). Les dispositions subjectives de celui qui reçoit le sacrement ne sont toutefois pas la cause de la grâce, mais une condition préalable indispensable de la communication de la grâce (*causa dispositiva*, non pas *causa efficiens*). C'est du degré de cette disposition subjective que dépend même la mesure de la grâce produite *ex opere operato*. D 799 : secundum propriam cujusque dispositionem et cooperationem.

BIBLIOGRAPHIE : C. von Schätzler, *Die Lehre von der Wirksamkeit der Sakramente ex opere operato*, Mu 1860. P. V. Kornyliak, *S. Augustini de efficacitate sacramentorum doctrina contra Donatistas*, R 1953. H. Weisweiler, *Die Wirksamkeit der Sakramente nach Hugo von St. Viktor*, Fr 1932. A. Landgraf, *Die Einführung des Begriffspaares opus operans und operatum in der Theologie*, DTh 29 (1951), 211-223. D. Iturrioz, *La definicion del concilio de Trento sobre la causalidad de los Sacramentos*, Ma 1951.

§ 4. LE MODE D'EFFICACITÉ DES SACREMENTS

Tous les théologiens catholiques enseignent que les sacrements ne sont pas seulement des conditions ou des occasions de collation de la grâce, mais de véritables causes instrumentales de la grâce. Mais dans l'explication plus précise de la manière dont les sacrements produisent la grâce *ex opere operato*, les opinions divergent. Les *thomistes* regardent la causalité des sacrements comme une causalité physique, les *scotistes* et de nombreux théologiens de la la Société de Jésus comme une causalité morale. A ces deux théories, *L. Billot, S. J.* († 1931) a ajouté la théorie de l'efficacité intentionnelle. Le concile de Trente n'a rien décidé sur la nature et le mode de l'efficacité sacramentelle. Les décisions conciliaires sont exclusivement portées contre les réformateurs.

1. Mode d'efficacité physique

Les sacrements agissent physiquement, quand ils causent, par une force reçue de Dieu et habitant constamment en eux, la grâce qu'ils signifient. Dieu, en tant que cause principale de la grâce, se sert du signe sacramentel comme d'un instrument physique pour produire au moyen de lui la grâce sacramentelle dans l'âme de celui qui reçoit le sacrement. Dieu donne indirectement la grâce *par* le sacrement.

2. Mode d'efficacité moral

Les sacrements agissent moralement, quand au moyen d'une dignité objective qui leur est particulière en raison de leur institution par le Christ, ils poussent Dieu à conférer la grâce. Dieu donne, dès que le signe sacramentel est accompli validement, directement la grâce, parce qu'il s'y est engagé par l'institution des sacrements comme par un contrat (opinion des anciens scotistes), ou bien parce que les signes sacramentels possèdent une puissance impétratoire comme l'intercession du Christ, car en un certain sens ils sont des actes du Christ. Dieu donne la grâce directement *à* cause du sacrement.

3. Mode d'efficacité intentionnel

La théorie de Billot remonte à l'opinion des anciens scolastiques (Alexandre de Halès, S. Albert le Grand, S. Thomas dans son *Commentaire des Sentences*), d'après laquelle les sacrements produisent la grâce, non pas perfective, mais seulement *dispositive*, en conférant non pas la grâce elle-même,

mais seulement une disposition réelle à la grâce, le caractère sacramentel et la « parure de l'âme » (ornatus animae). Mais tandis que ces théologiens reconnaissent aux sacrements une causalité physique, eu égard à la disposition mentionnée, Billot leur attribue une causalité *intentionnelle*, c'est-à-dire qu'ils ont la puissance de désigner et de communiquer une disposition spirituelle. D'après Billot, les sacrements causent la grâce *intentionaliter dispositive*, en conférant à l'âme de celui qui les reçoit un *titulus exigitivus gratiae*, c'est-à-dire un droit à la grâce. Ce droit à la grâce obtenu par le sacrement a infailliblement pour conséquence l'infusion directe de la grâce par Dieu, si aucun obstacle ne s'y oppose ou bien dès que l'obstacle est écarté.

Appréciation :

La théorie de *Billot* est en contradiction avec le principe : Les sacrements opèrent ce qu'ils désignent, c'est-à-dire la grâce. D'après l'enseignement de l'Église (D 849 sqq), la grâce elle-même est l'effet proprement dit du sacrement.

La doctrine de l'efficacité *morale* offre à la raison les moindres difficultés, mais n'est pas conforme au concept de cause instrumentale (D 799) qui apparaît si fortement dans les affirmations de la sainte Écriture et de la Tradition.

C'est la doctrine de l'efficacité *physique*, enseignée par saint Thomas d'Aquin dans la S. Th., III, 62, qui pourrait bien le mieux répondre à l'enseignement de l'Église, de la sainte Écriture et des Pères.

Objections :

a) *Éloignement dans l'espace du ministre et du bénéficiaire du sacrement.* L'efficacité physique ne doit pas être comprise en ce sens que le signe sacramentel doive toucher physiquement celui qui reçoit le sacrement, pour pouvoir produire la grâce sacramentelle. Un contact physique est seulement nécessaire, quand la fonction propre au signe sacramentel l'exige, comme par exemple, l'ablution et l'onction. L'absolution sacramentelle et l'échange des consentements dans le mariage n'exigent pas une action physique des paroles prononcées sur le bénéficiaire du sacrement.

b) *Ordre chronologique de la fonction sacramentelle.* L'effet de la grâce se manifeste, dès que l'action propre du signe sacramentel qui consiste dans la désignation de la grâce, est accomplie. A cet instant, la force instrumentale communiquée par Dieu au sacrement devient efficace et produit la grâce dans l'âme de celui qui reçoit le sacrement. Ainsi la production de la grâce est liée au dernier instant de la fonction sacramentelle; mais la partie antérieure de la fonction n'est cependant pas sans importance, la fonction tout entière est indispensable pour réaliser le signe. La propre activité du signe et l'activité instrumentale de la collation de la grâce s'unissent l'une à l'autre pour une fonction sacramentelle unique (cfr S. Th., III, 62, 1 ad 2).

c) *Reviviscence.* La reviviscence des sacrements reçus validement, mais indignement, doit être envisagée dans les sacrements de baptême, de confirmation et d'ordre de telle manière que le caractère sacramentel est le support physique de la puissance dispensatrice de la grâce, conférée par Dieu. Dans les sacrements d'extrême-onction et de mariage, cette tâche est remplie par le caractère baptismal. — Certains théologiens admettent, pour le cas exceptionnel de la reviviscence, l'efficacité morale, tout au moins relativement aux sacrements ne conférant pas de caractère.

BIBLIOGRAPHIE : G. Reinhold, *Die Streitfrage über die physische oder moralische Wirksamkeit der Sakramente*, St-W 1899. W. Lampen, *De causalitate sacramentum juxta scholam Franciscanam*, Bo 1931. H. D. Simonin-G. MeerssEMAN, *De sacramentorum efficientia apud theologos Ord. Praed.* Fasc. I : 1229-1276, R 1936. M. Gierens, *De causalitate sacramentorum seu de modo explicandi efficientiam sacramentorum Novae Legis; textus scholasticorum principalium*, R 1935. Sur la doctrine de Stephan Langton et de Hugues de Saint-Victor, cfr D. Van den Eynde, FS 11 (1951), 141-155; sur la doctrine de saint Albert le Grand, cfr H. Weisweiler, *Studia Albertina*, Mr 1952, 400-419.

§ 5. LES EFFETS DES SACREMENTS

1. La grâce sacramentelle

a) Grâce sanctifiante.

Tous les sacrements de la Nouvelle Alliance confèrent la grâce sanctifiante à celui qui les reçoit. De fide.

Le concile de Trente affirme : per quae (sacramenta Ecclesiae) omnis vera justitia (= gratia sanctificans) vel incipit vel coepta augetur vel amissa reparatur (D 843a; cfr 849-851).

La sainte Écriture indique, tantôt directement, tantôt indirectement, la grâce comme effet des sacrements. D'après *II Tim.*, I, 6 l'effet de l'imposition des mains de l'apôtre est « la grâce de Dieu ». D'autres passages désignent l'effet de rites sacramentaux comme une nouvelle naissance (Jean, III, 5; Tite, III, 5), une purification (*Éphésiens*, V, 26), une rémission des péchés (Jean, XX, 23; Jacques, V, 15), une communication du Saint-Esprit (*Actes*, VIII, 17), une collation de la vie éternelle (Jean, VI, 55, G 54). Tous ces effets sont inséparables de la collation de la grâce sanctifiante.

Les sacrements qui, par eux-mêmes, c'est-à-dire conformément à leur but, confèrent pour la première fois la grâce sanctifiante ou redonnent la grâce sanctifiante perdue *(gratia prima)* sont appelés *sacrements des morts* (baptême,

pénitence). Les sacrements qui par eux-mêmes augmentent la grâce déjà présente *(gratia secunda)* sont appelés *sacrements des vivants*.

Il est théologiquement certain que les sacrements des morts confèrent la *gratia secunda per accidens*, c'est-à-dire en certaines circonstances, à savoir quand celui qui les reçoit est déjà en état de grâce. Conformément au dogme défini par le concile de Trente que « les sacrements confèrent la grâce à tous ceux qui n'y mettent pas obstacle » (D 849-850), il est très vraisemblable que les sacrements des vivants confèrent la *gratia prima per accidens*, c'est-à-dire quand quelqu'un coupable de péché mortel croit de bonne foi être exempt de péché grave et reçoit le sacrement avec une contrition imparfaite (cfr S. Th., III, 72, ad 2; III, 79, 3). Avec la grâce sanctifiante sont toujours aussi conférés les vertus théologales et morales, ainsi que les dons du Saint-Esprit. (cfr p. 364).

b) Grâce sacramentelle

Chaque sacrement confère une grâce spécifique dite grâce sacramentelle. Sententia communis.

Comme il existe divers sacrements, avec des buts différents (cfr D 846, 695) et comme la différence des signes sacramentels indique aussi une différence d'effet surnaturel, il y a lieu d'admettre que chaque sacrement, conformément à son but particulier, confère une grâce particulière ou spécifique (grâce sacramentelle, au sens strict).

La grâce sacramentelle et la grâce extra-sacramentelle ou habituelle se distinguent l'une de l'autre non pas seulement d'après le but pour lequel elles sont conférées, ni non plus comme deux habitus différents (Capreolus), car l'hypothèse d'un état de grâce sacramentel particulier à côté de l'état de grâce extra-sacramentel n'est pas fondée dans la révélation. D'après la doctrine de *saint Thomas*, la grâce sacramentelle est dans son essence la même grâce que la grâce extra-sacramentelle, cependant elle ajoute à celle-ci « une certaine aide divine » pour atteindre le but particulier du sacrement : gratia sacramentalis addit super gratiam communiter dictam et super virtutes et dona quoddam divinum auxilium ad consequendum sacramenti finem (S. Th., III, 62, 2). Cajetan, Suarez et d'autres comprennent par cette aide divine un secours actuel, c'est-à-dire un droit à des grâces actuelles. D'autres thomistes, comme Jean de Saint-Thomas, comprennent l'expression de saint Thomas, sans doute plus exactement : pour eux c'est une assistance divine habituelle, qu'ils précisent comme un *modus* intérieur par lequel la grâce sanctifiante obtient un perfectionnement interne, en vue du but particulier du sacrement.

En général, les théologiens modernes enseignent qu'à la grâce sacramentelle est joint le droit aux grâces actuelles nécessaires pour atteindre le but

sacramentel, suivant le moment et les circonstances. *Pie XI* a déclaré, au sujet du sacrement de mariage : Il confère enfin aux époux un droit à l'aide d'une grâce actuelle, qu'ils recevront aussi souvent qu'ils en auront besoin pour remplir leurs devoirs d'état » (D 2237).

c) Mesure de la grâce sacramentelle

Bien que Dieu soit absolument libre dans la distribution de la grâce, les théologiens admettent presque généralement que chaque sacrement confère de lui-même à tous ceux qui le reçoivent la même mesure de grâce. Cependant la différence des dispositions subjectives chez les adultes a aussi pour conséquence une mesure différente de la grâce produite *ex opere operato* (D 799). L'Église a pour cela toujours attaché une grande valeur à une bonne préparation à la réception des sacrements (cfr la pratique du catéchuménat de la primitive Église. S. Th., III, 69, 8).

2. Le caractère sacramentel

a) Réalité du caractère sacramentel

Trois sacrements, le baptême, la confirmation et l'ordre impriment dans l'âme un caractère, c'est-à-dire une marque spirituelle ineffaçable et, pour cette raison, ne peuvent pas être réitérés. De fide.

Le concile de Trente a défini, contre les réformateurs qui, à l'exemple de Wicleff, niaient le caractère sacramentel : Si quis dixerit, in tribus sacramentis, baptismo scilicet, confirmatione et ordine, non imprimi characterem in anima, hoc est signum quoddam spirituale et indelebile, unde ea iterari non possunt, A.S. (D 853; cfr D 411, 695).

La sainte Écriture ne contient que des allusions au caractère sacramentel, quand elle parle d'un sceau que Dieu ou le Saint-Esprit imprime sur les croyants. *II Cor.*, I, 21-22 : « Et Celui qui nous affermit avec vous dans le Christ. Celui qui nous a donné l'onction, c'est Dieu, Lui qui nous a marqués de son *sceau* et a mis en nos cœurs les arrhes de l'Esprit. » *Éphésiens*, I, 13 : « C'est en lui (le Christ) que vous aussi, après avoir reçu la foi, vous avez reçu le *sceau* de l'Esprit promis, l'Esprit-Saint. » *Éphésiens*, IV, 30 : « Ne contristez pas l'Esprit-Saint de Dieu, par qui vous avez été marqués d'un *sceau* pour le jour de la Rédemption. » Cette marque de sceau du Saint-Esprit, qui est un effet du baptême, n'est pas encore distinguée, dans ces textes, de l'état de grâce.

Les *Pères* enseignent qu'un sceau divin est imprimé au baptême et ils appellent, pour cette raison, le baptême lui-même sceau, ou scellement (σφραγίς, sigillum, signaculum, obsignatio). *Saint Cyrille de Jérusalem* appelle le baptême « un sceau saint inviolable » (σφραγὶς ἁγία ἀκατάλυτος; *Procat.*, 16). *Saint Augustin*, qui emploie pour la première fois le mot « character » (*Ep.* 98, 5; *De bapt.*, VI, 1, 1 et ailleurs), démontre contre les donatistes l'impossibilité de réitérer le baptême et l'ordre, à cause du caractère, conféré indépendamment de la grâce, qui ne peut pas être perdu par le péché mortel. Saint Augustin met en relief toutes les caractéristiques essentielles du caractère sacramentel : *a*) la distinction et la séparabilité d'avec la grâce (*consecratio*, à la différence de la sanctificatio, ou vitae aeternae participatio; *Ep.* 98, 5; *De bapt.*, V, 24, 34); *b*) l'inamissibilité (*C. ep. Parm.*, II, 13, 29; *C. litt. Petil.*, II, 104, 239); *c*) et en conséquence l'impossibilité de renouveler le sacrement (*C. ep. Parm.*, II, 13, 28).

La doctrine du caractère sacramentel ne fut élaborée scientifiquement que par la théologie scolastique vers la fin du XIIe et le commencement du XIIIe siècle. Pierre Le Chantre († 1197) a démontré d'abord l'impossibilité de renouveler les sacrements de baptême, de confirmation et d'ordre, à cause de l'impression d'un caractère. L'ancienne école franciscaine (Alexandre de Halès, S. Bonaventure), saint Albert le Grand et surtout *saint Thomas d'Aquin* prirent une part essentielle au développement de cette doctrine (cfr S. Thomas. S. Th., III, 63, 1-6). *Duns Scot* a critiqué les preuves tirées de la sainte Écriture et de la Tradition, mais a maintenu l'existence du caractère, par respect de l'autorité de l'Église. Le pape *Innocent III* a utilisé la doctrine du caractère sacramentel pour la première fois, dans une lettre officielle (D 411).

b) Essence du caractère sacramentel

Le caractère sacramentel est une marque spirituelle imprimée dans l'âme. De fide.

En raison de la définition du concile de Trente (D 852), le caractère doit être regardé comme une entité réelle, *accidentelle*, inhérente à l'âme et, d'une manière plus précise, comme une *qualité* surnaturelle adhérant physiquement à l'âme. Saint Thomas le range dans la catégorie de la *puissance*, tandis que Alexandre de Halès, saint Bonaventure et saint Albert le Grand le définissent comme un habitus. S. Th., III, 63, 2 : character importat quamdam potentiam spiritualem ordinatam ad ea, quae sunt divini cultus. Saint Thomas considère comme sujet et siège du caractère, non pas la substance de l'âme (comme S. Bellarmin et Suarez), mais la puissance de connaissance, parce que les actes du culte, dont il rend capable, sont des témoignages de la foi qui appartient à la puissance de connaissance (S. Th., III, 63, 4).

Inconciliable avec la doctrine du concile de Trente est l'enseignement de *Durand* († 1334), suivant lequel le caractère sacramentel est une simple relation de raison, par laquelle quelqu'un, en vertu d'un ordre divin, est appelé purement extérieurement à certaines fonctions religieuses et habilité à certaines fonctions officielles, d'une manière analogue à la procuration donnée à un employé.

c) But du caractère sacramentel

Le caractère sacramentel donne le pouvoir d'exercer les fonctions cultuelles chrétiennes. Sententia communis.

En partant de la conception augustinienne du caractère, comme d'une *consecratio*, et en s'appuyant sur les idées du Pseudo-Denys, *saint Thomas* voit le but du caractère sacramentel dans la *deputatio ad cultum divinum*, c'est-à-dire dans l'habilitation à exercer des fonctions cultuelles chrétiennes. Celle-ci peut être passive ou active, selon qu'elle autorise à recevoir ou à donner les sacrements. S. Th., III, 63, 3 : deputatur quisque fidelis ad recipiendum vel tradendum aliis ea, quae pertinent ad cultum Dei, et ad hoc proprie deputatur character sacramentalis. Comme tout le culte chrétien est une émanation du sacerdoce du Christ, le caractère est une participation au sacerdoce du Christ et une similitude avec le Grand Prêtre Jésus. S. Th., III, 63, 3 : totus ritus christianae religionis derivatur a sacerdotio Christi, et ideo manifestum est, quod character sacramentalis specialiter est character Christi, cujus sacerdotio configurantur fideles secundum sacramentales characteres, qui nihil aliud sunt quam quaedam participationes sacerdotii Christi ab ipso Christo derivatae.

Le caractère sacramentel est un signum *configurativum*, en tant qu'il fait ressembler au Grand Prêtre Jésus-Christ. De cette fonction primaire découlent d'autres fonctions plus secondaires. Le caractère est un signum *distinctivum*, en tant qu'il distingue les baptisés des non-baptisés, les confirmés des non-confirmés et les ordonnés des non-ordonnés; il est un signum *dispositivum*, en tant qu'il rend capable de certaines fonctions cultuelles et dispose indirectement à la réception de la grâce sanctifiante et des grâces actuelles; il est un signum *obligativum*, en tant qu'il oblige au culte chrétien et exige la grâce sanctifiante pour son digne exercice.

Le fait que seuls le baptême, la confirmation et l'ordre impriment un caractère est prouvé *spéculativement* parce que seuls ces trois sacrements confèrent une délégation pour accomplir les fonctions du culte chrétien (S. Th., III, 63, 6).

d) Durée du caractère sacramentel

Le caractère sacramentel subsiste au moins jusqu'à la mort de son possesseur. De fide. D 852 : signum indelebile.

D'après l'opinion générale des Pères et des théologiens, le caractère persiste au-delà de la mort, dans la vie future éternellement. *Saint Cyrille de Jérusalem*

parle d'un « sceau du Saint-Esprit qui ne peut jamais être effacé » (*Procat.* 17). *Spéculativement*, la durée éternelle du caractère se démontre par la durée éternelle du sacerdoce du Christ et par l'immortalité de l'âme (S. Th., III, 63, 5).

BIBLIOGRAPHIE : B. BRAZZAROLA, *La natura della grazia sacramentale nella dottrina di San Tommaso*, Grottaferrata 1941. L. P. EVERETT, *The Nature of Sacramental Grace*, Wa 1948. F. BROMMER, *Die Lehre vom sakramentalen Charakter in der Scholastik bis Thomas von Aquin inklusive*, Pa 1908. F. GILLMANN, *Der sakramentale Charakter bei den Glossatoren*, May 1910. A. LANDGRAF, *Zur Frage der Wiederholbarkeit der Sakramente*, DTh 29 (1951), 257-283. B. DURST, *De characteribus sacramentalibus*, *Xenia thomistica*, II, R 1925, 541-581.

CHAPITRE III

L'institution et le nombre septénaire des sacrements

§ 6. L'INSTITUTION DES SACREMENTS PAR LE CHRIST

Du concept du sacrement, en tant que signe efficace de la grâce, il résulte que Dieu seul, l'Auteur de toute grâce, peut instituer un sacrement comme *causa principalis*. Une créature ne peut instituer un sacrement que comme *causa instrumentalis* (ou ministerialis). On appelle la puissance appartenant à Dieu relativement aux sacrements *potestas auctoritatis*, la puissance appartenant à la créature, *potestas ministerii*. Le Christ possède, comme Dieu, la *potestas auctoritatis* et comme homme, la *potestas ministerii*. Cette dernière, à cause de l'union hypostatique de la nature humaine du Christ avec la personne divine du *Logos*, est appelée *potestas ministerii principalis*, ou *potestas excellentiae* (cfr S. Th., III, 64, 3 et 4).

1. Institution par le Christ

Tous les sacrements de la Nouvelle Alliance ont été institués par Jésus-Christ. De fide.

Le concile de Trente a défini, contre les réformateurs, qui voulaient voir dans la plupart des sacrements des inventions humaines : Si quis dixerit, sacramenta novae Legis non fuisse omnia a Jesu Christo Domino Nostro instituta A.S. (D 844).

La conception des *modernistes* aussi est opposée au dogme catholique; d'après eux, les sacrements ne proviennent pas du Christ historique, mais ont été introduits par les apôtres et leurs successeurs à la suite du besoin psychologique de formes extérieures du culte, en tenant compte de certains faits de la vie de Jésus (D 2039-2040).

La tentative des *historiens* modernes *des religions*, pour expliquer les sacrements comme des imitations des mystères païens, est une construction sans fondements. Un emprunt des rites essentiels aux cultes des mystères ne peut être prouvé. Pour les cérémonies accessoires, il y a lieu d'admettre une influence limitée de l'entourage païen sur le christianisme à ses débuts. Maintes similitudes dans les idées et les formules religieuses s'expliquent par la disposition religieuse commune à tous les hommes et par une adaptation psychologique aux circonstances de temps.

2. Institution directe

Le Christ a institué directement et personnellement tous les sacrements. Sententia certa.

L'institution directe par le Christ signifie qu'il a déterminé l'effet spécifique surnaturel de chaque sacrement et qu'il a ordonné un signe extérieur correspondant pour désigner et produire cet effet surnaturel. Le Christ n'aurait institué qu'indirectement les sacrements, s'il avait laissé aux apôtres et à leurs successeurs la détermination de l'effet surnaturel de chaque sacrement et du signe extérieur correspondant. Quelques théologiens scolastiques (Hugues de Saint-Victor, Pierre Lombard, Maître Roland, S. Bonaventure) sont d'avis que la confirmation et l'extrême-onction ont été instituées par les apôtres sous l'inspiration du Saint-Esprit. Saint Albert le Grand, saint Thomas d'Aquin (S. Th., III, 64, 2) et Duns Scot enseignent l'institution directe de tous les sacrements par le Christ.

La sainte Écriture atteste que le Christ a institué directement le baptême, l'eucharistie, la pénitence et l'ordre. Les autres sacrements existaient, au témoignage de la sainte Écriture, dès les temps apostoliques. Les apôtres ne s'attribuent aucun droit de les instituer, mais se considèrent seulement comme « des serviteurs du Christ et des intendants des mystères de Dieu » (*I Cor.*, IV, 1; cfr *I Cor.*, III, 5).

Les *Pères* ne savent rien de l'institution d'un sacrement par les apôtres ou par l'Église. *Saint Ambroise* dit au sujet de l'Eucharistie : « Qui est l'Auteur des saints mystères (sacrements), sinon le Seigneur Jésus ? C'est du ciel que sont venus ces mystères » (*De sacr.*, IV, 4, 13) (cfr S. Augustin, *In Joan. tr.* 5, 7).

Spéculativement, l'institution directe des sacrements par le Christ repose sur ce fait, que les sacrements appartiennent, tout comme les vérités de la foi, aux bases de la religion fondée par le Christ. Par analogie, on peut admettre que le Christ, tout comme il a publié personnellement les vérités de la foi immuables dans leur substance et les a confiées à la garde de l'Église, a aussi

institué personnellement les sacrements immuables et en a confié l'administration à l'Église. L'institution directe des sacrements par le Christ protège l'unité de l'Église (cfr S. Th., III, 64, 2 ad 3; 64, 4 ad 1).

3. Substance des sacrements

Le Christ a fixé la substance des sacrements. L'Église n'a pas le droit de la modifier. Sententia certa.

Il résulte de l'institution directe par le Christ que la substance des sacrements est fixée immuablement pour toujours. Le changement de la substance équivaudrait à l'institution d'un nouveau sacrement. Le concile de Trente enseigne que l'Église a toujours eu le pouvoir de procéder à des modifications dans la collation des sacrements *sauf dans leur substance* (salva illorum substantia). L'Église ne revendique pas le pouvoir de changer quelque chose à la substance des sacrements (D 931; cfr D 570m, 2147a, 3001 nº 1) (Const. Apost. « Sacramentum Ordinis », 1947).

Reste *controversée* la question de savoir si le Christ a réglé la matière et la forme des sacrements *in specie* ou *in genere*, c'est-à-dire s'il a fixé la nature spécifique du signe sacramentel ou s'il a seulement indiqué en général l'idée du sacrement, en laissant à l'Église le soin de préciser la matière et la forme. Ce dernier mode d'institution admet une large collaboration de l'Église et se rapproche donc de l'institution indirecte. La déclaration, mentionnée ci-dessus, du concile de Trente (D 931) est plutôt en faveur de l'institution spécifique, car l'expression « substance des sacrements » désigne, au sens direct, la substance concrète, c'est-à-dire la matière et la forme, mais sans exclure l'institution *in genere*. Pour le baptême et pour l'eucharistie, l'institution spécifique est sûrement attestée dans la sainte Écriture; mais il n'en va pas de même pour les autres sacrements. Il y a lieu d'exclure l'institution du signe sacramentel par le Christ *in individuo*, c'est-à-dire avec tous les détails du rite (par exemple l'immersion ou l'infusion pour le baptême, les termes de la forme) La forme sacramentelle a été réglée par le Christ, non pas dans ses termes, mais dans son sens.

4. Rites accidentels

Il faut distinguer des rites essentiels, reposant sur la détermination divine, les rites accidentels, prières et cérémonies qui, au cours des temps, sont passés en usage par la coutume ou par décision positive de l'Église, ils ont pour but de représenter symboliquement l'effet surnaturel du sacrement, d'exprimer la

dignité et la sublimité des sacrements, de satisfaire le besoin des formes extérieures du culte chez l'homme doué à la fois de sens et d'esprit, et de le préparer à la réception de la grâce (cfr D 856, 931, 943, 946).

BIBLIOGRAPHIE : J. B. UMBERG, *Die Bedeutung des tridentinischen « salva illorum substantia »* (s. 21, c. 2), ZkTh 48 (1924), 161-195. A. POYER, *A propos du « salva illorum substantia »*, DThP 56 (1953), 39-66; 57 (1954), 3-24. J. BITTREMIEUX, *L'institution des sacrements d'après saint Bonaventure*, P 1923. FR. SCHOLZ, *Die Lehre von der Einsetzung der Sakramente nach Alexander von Hales*, Br 1940.

§ 7. LE NOMBRE SEPTÉNAIRE DES SACREMENTS

Il y a sept sacrements de la Loi Nouvelle. De fide.

Le concile de Trente a défini, contre les réformateurs qui, après de longues hésitations, ne conservèrent finalement que deux sacrements le baptême et la Cène, qu'il y a sept sacrements, ni plus ni moins, à savoir le baptême, la confirmation, l'eucharistie, la pénitence, l'extrême-onction, l'ordre et le mariage : Si quis dixerit, sacramenta novae Legis... esse plura vel pauciora quam septem A.S. (D 844).

La sainte Écriture mentionne, à l'occasion, tous les sept sacrements, mais sans indiquer formellement le chiffre de sept. Chez les Pères non plus on ne rencontre pas une énumération formelle des sacrements. Cette énumération suppose, en effet, une notion du sacrement déjà développée. Aussi a-t-il fallu attendre jusque vers le milieu du XIIe siècle. Les plus anciens témoins sont : Maître Simon, les Sententiae divinitatis de l'école de Gilbert de Poitiers, Pierre Lombard, Maître Roland (Alexandre III).

L'existence de sept sacrements est démontrée par une triple preuve :

1. Preuve théologique

L'existence de sept sacrements est regardée, depuis le milieu du XIIe siècle, dans toute l'Église, comme une vérité de foi. Affirmée d'abord comme la conviction scientifique des théologiens, elle a été confirmée, à partir du XIIIe siècle, par le magistère ecclésiastique. Les conciles de Lyon (1274) et de Florence (1438-1445) enseignent expressément le chiffre septénaire (D 465, 695; cfr D 424, 665 sqq). Comme le Christ continue à vivre dans l'Église (Matthieu, XXVIII, 20) et que le Saint-Esprit dirige l'Église dans son activité

doctrinale (Jean, xiv, 26), l'Église tout entière ne peut pas errer dans sa foi. La croyance de l'Église universelle est donc, pour les fidèles, un critère du caractère révélé d'un dogme.

2. Preuve de prescription

On ne peut pas prouver que l'un quelconque des sept sacrements ait été institué à une date quelconque par un concile, un pape, un évêque ou une communauté. Les définitions de l'Église, les Pères et les théologiens supposent l'existence de chacun des sacrements comme remontant à la plus haute antiquité chrétienne. On a donc le droit d'en conclure que les sept sacrements ont existé dans l'Église dès ses commencements. Cfr S. Augustin, *De baptismo*, iv, 24, 31 : « Quod universa tenet ecclesia nec conciliis institutum, sed semper retentum est, non nisi auctoritate apostolica traditum rectissime creditur. »

3. Preuve historique

L'église grecque-orthodoxe, qui s'est séparée de l'Église catholique, passagèrement au ixe siècle avec Photius et définitivement au xie siècle (1054) avec Michel Cérulaire, est d'accord avec elle sur le nombre septénaire des sacrements, comme le prouvent ses livres liturgiques, ses déclarations lors des conciles de Lyon (D 465) et de Florence (D 695), ses réponses aux tentatives d'union des protestants, au xvie siècle, et ses professions de foi officielles. Le nombre formel de sept sacrements fut emprunté, au xiiie siècle, sans hésitation, à l'Église catholique d'Occident, car il répondait à la propre conviction de l'église grecque-orthodoxe.

Le patriarche de Constantinople, *Jérémie II*, dans sa réponse aux professeurs de Tubingue, Martin Crusius et Jacob Andrea, qui lui avaient envoyé la Confession d'Augsbourg en traduction grecque, pour servir de base aux négociations en vue de l'union déclara, en s'appuyant sur Siméon de Thessalonique (*De sacramentis*, 33) : « Les mystères ou sacrements existant dans l'église des chrétiens orthodoxes sont au nombre de sept, à savoir le baptême, l'onction avec le saint chrême, la sainte communion, l'ordination, le mariage, la pénitence et la sainte huile. Tous les sept sont les dons de l'Esprit de Dieu, comme dit Isaïe, et les mystères de l'Église, qui sont efficaces par l'Esprit, sont aussi au nombre de sept (c. 7). Se référant, à cette déclaration, la Confession Orthodoxe (i, 98) de *Pierre Moghila*, métropolite de Kiew (1642) énumère les mêmes sept sacrements. La Confession de *Dosithée*, patriarche de Jérusalem (1672), maintient expressément le chiffre de sept sacrements, contre la Confession du patriarche de Constantinople, *Cyrille Lucaris* qui, sous l'influence du calvinisme, ne reconnaissait plus que deux sacrements, le baptême et la Cène : « Dans l'Église nous n'avons pas un nombre plus grand ni plus petit de sacrements; car le chiffre des sacrements qui s'écarte du nombre sept est le produit d'une folie hérétique » (*Decr.* 15).

Les sectes *nestorienne* et *monophysite*, qui ont fait défection dès le ve siècle, maintiennent également le nombre septénaire des sacrements. Tandis que les nestoriens, dans leur énumération des sept sacrements, s'écartent partiellement de l'Église catholique, les monophysites restent d'accord avec elle. Le théologien nestorien *Ebedjésus* († 1318) énumère les sept sacrements suivants : le sacerdoce, le baptême, l'huile de l'onction, l'eucharistie, la rémission des péchés, le saint ferment (= le levain pour la préparation des hosties) et le signe de croix. Le catéchisme de l'évêque monophysite syrien, *Sévère Barsaum* (1930), renferme cette définition : « Les sacrements de l'Église sont au nombre de sept : le baptême, le chrême, l'eucharistie, la pénitence, l'ordination, l'onction des malades et le mariage. »

Preuve spéculative :

La convenance du nombre septénaire des sacrements résulte de l'analogie de la vie surnaturelle de l'âme avec la vie naturelle du corps : le baptême engendre la vie surnaturelle, la confirmation la fait croître, l'eucharistie la nourrit, la pénitence et l'extrême-onction la guérissent de la maladie du péché et de la faiblesse qui en découle. Par les deux sacrements sociaux de l'ordre et du mariage, la communauté chrétienne est dirigée, conservée et accrue spirituellement et corporellement (cfr S. Th., iii, 65, 1; S. Bonaventure, *Breviloquium*, vi, 3. D 695).

BIBLIOGRAPHIE : Fr. Gillmann, *Die Siebenzahl der Sakramente bei den Glossatoren des Gratianischen Dekrets*, May 1909. B. Geyer, *Die Siebenzahl der Sakramente in ihrer historischen Entwicklung*, ThGl 10 (1918), 325-348. E. Dhanis, *Quelques anciennes formules septénaires des sacrements*, RHE 26 (1930), 574-608, 916-950; 27 (1931), 5-26. H. Weisweiler, *Maître Simon* (cfr p. 455). W. Engels, *Tübingen und Byzans. Die erste offizielle Auseinandersetzung zwischen Protestantismus und Ostkirche im 16. Jh.*, *Kyrios* 5 (1940-41), 240-287. A. Malvy-M. Viller, *La Confession orthodoxe de Pierre Moghila*, R-P 1927. C. R. A. Georgi, *Die Confessio Dosithei*, Mu 1940.

§ 8. LA NÉCESSITÉ DES SACREMENTS

Est nécessaire ce qui ne peut pas ne pas être (S. Th., i, 82, 1 : Necesse est, quod non potest non esse), soit en raison d'un principe interne (par exemple l'existence de Dieu) soit en raison d'un principe externe. Ce dernier peut être une cause finale ou une cause efficace. La nécessité imposée par la cause finale (necessitas finis) consiste en ce fait qu'on ne peut atteindre un but sans l'emploi d'un moyen déterminé (par exemple la nourriture pour l'entretien de la vie humaine) ou du moins qu'on ne peut pas l'atteindre aussi facilement (par exemple les moyens de transport pour faire un voyage). La nécessité imposée par la cause efficace oblige à une action déterminée

(necessitas coactionis). Au sens large, un haut degré de convenance est aussi désigné comme une nécessité (necessitas convenientiae vel congruentiae) (S. Th., I, 82, 1).

1. De la part de Dieu

Dieu peut communiquer la grâce aussi sans les sacrements. Sententia certa.

Dieu peut, dans sa toute-puissance, communiquer la grâce d'une manière purement spirituelle. L'institution des sacrements n'était donc pas pour lui absolument nécessaire. S. Th., III, 72, 6 ad 1 : virtus divina non est alligata sacramentis. Mais, étant donnée la nature sensible et spirituelle de l'homme, elle était cependant convenable à un haut degré (necessitas convenientiae vel congruentiae). La nature de l'Église, société religieuse visible, exige aussi des signes religieux visibles (notae quaedam et symbola, quibus fideles internoscerentur; *Catéchisme Romain*, II, 1, 9, 4). Les sacrements sont propres aussi à favoriser la vie vertueuse chrétienne (humilité à cause de la dépendance d'éléments sensibles, foi et espérance à cause du gage visible, amour du prochain à cause de l'appartenance à un seul corps mystique) (cfr S. Th., III, 61, 1; S. c. G. IV, 56; *Cat. Rom.*, II, 1, 9).

2. De la part de l'homme

Les sacrements de la Loi nouvelle sont nécessaires aux hommes pour le salut. De fide.

Comme le Christ a institué les sacrements et y a joint la communication de la grâce, ils nous sont nécessaires pour obtenir le salut (necessitate medii), bien qu'ils ne le soient pas tous pour chacun. La réception réelle peut, en cas de nécessité, être remplacée (nécessité hypothétique) par le désir du sacrement (votum sacramenti).

Le concile de Trente a défini, contre les réformateurs, qui contestaient la nécessité des sacrements pour le salut, en raison de leur doctrine de la « foi seule » : Si quis dixerit, sacramenta novae Legis non esse ad salutem necessaria, sed superflua, et sine eis aut eorum voto per solam fidem homines a Deo gratiam justificationis adipisci, licet omnia singulis necessaria non sint A.S. (D 847). Au moyen âge, la nécessité des sacrements a été contestée par les Cathares.

Les sacrements sont les moyens fixés par Dieu pour obtenir le salut éternel. Trois d'entre eux sont si nécessaires dans la voie ordinaire du salut que, sans leur réception, le salut ne peut être obtenu : pour chaque personne le baptême et, après un péché grave, la pénitence, pour l'ensemble de l'Église le sacrement de l'ordre. Les autres sacrements sont nécessaires en ce sens que, sans eux, le salut ne peut pas être obtenu aussi facilement; en effet la confirmation est le complément du baptême, l'extrême-onction, le complément de la pénitence, le mariage la base de la conservation de la communauté de l'Église, l'eucharistie le but de tous les sacrements (cfr S. Th., III, 65, 3 et 4).

BIBLIOGRAPHIE : A. LANDGRAF, *Das Sacramentum in voto in der Frühscholastik, Mélanges Mandonnet*, II, P 1930, 97-143.

CHAPITRE IV

Le ministre et le sujet des sacrements

§ 9. LE MINISTRE DES SACREMENTS

1. La personne du ministre

a) Ministres primaire et secondaire

1° *Le ministre primaire des sacrements est l'Homme-Dieu Jésus-Christ.* Sententia certa.

Pie XII enseigne, dans l'encyclique *Mystici Corporis* (1943) : « Si les sacrements de l'Église sont conférés avec un rite extérieur, c'est le Christ lui-même qui produit leurs effets dans les âmes » (H 53). « En raison de la mission juridique avec laquelle le divin Sauveur a envoyé ses apôtres dans le monde (cfr Jean, XVII, 18; XX, 21), c'est Lui qui baptise, enseigne, gouverne, délie, lie, offre et sacrifie par son Église » (H 57).

Saint Paul dit du Christ que c'est lui qui purifie les catéchumènes par le bain d'eau (*Éphésiens*, V, 26). Le ministre humain n'est que le serviteur et le représentant du Christ. *I Cor.*, IV, 1 : « Qu'on nous regarde donc comme des serviteurs du Christ et des intendants des mystères de Dieu ». *II Cor.*, V, 20 : Nous sommes des ambassadeurs pour le Christ. »

Saint Augustin remarque à propos de Jean, I, 33 (C'est lui qui baptise dans l'Esprit-Saint ») : Pierre peut baptiser, c'est le Christ qui baptise; Paul

peut baptiser, c'est le Christ qui baptise; Judas peut baptiser, c'est le Christ qui baptise » (*In Joan. tr.* 6, 7).

2° *Le ministre secondaire des sacrements est l'homme dans l'état de voie.* Sententia communis.

A part le baptême et le mariage, pour la collation valide des sacrements un pouvoir sacerdotal ou épiscopal, conféré par l'ordination, est nécessaire. Le concile de Trente a défini, contre les réformateurs, qui soutenaient le sacerdoce général de tous les fidèles : Si quis dixerit, Christianos omnes in verbo et omnibus sacramentis administrandis habere potestatem A.S. (D. 853). Comme le ministre humain agit en tant que représentant du Christ (in persona Christi; *II Cor.*, II, 10), il a besoin d'une délégation particulière du Christ ou de l'Église du Christ.

Le ministre des sacrements doit être différent du sujet, sauf pour l'eucharistie. Innocent III a déclaré invalide le baptême administré à soi-même, mais il l'a regardé comme un témoignage drastique de la foi en ce sacrement et du désir de le recevoir (votum sacramenti) (D 413).

b) Indépendance par rapport à l'orthodoxie et à l'état de grâce du ministre.

La validité et l'efficacité des sacrements sont indépendantes de l'orthodoxie et de l'état de grâce du ministre. En ce qui concerne l'état de grâce, de fide; en ce qui concerne l'orthodoxie, de fide pour le baptême (D 860), sententia fidei proxima pour les autres sacrements (cfr CIC 2372).

Le concile de Trente a défini, contre les donatistes, les vaudois, les fraticelles, les partisans de Wiclef et les hussites : Si quis dixerit, ministrum in peccato mortali existentem, modo omnia essentialia, quae ad sacramentum conficiendum aut conferendum pertinent, servaverit, non conficere aut conferre sacramentum A.S. (D 855; cfr D 424, 488, 884, 672).

Lors de la dispute soulevée au sujet du *baptême donné par les hérétiques*; le pape *saint Étienne I*[er] (256) a décidé, en invoquant la Tradition, contre saint Cyprien, évêque de Carthage, et Firmilien, évêque de Césarée, que le baptême donné par les hérétiques est valide. D 46 : « Si des hérétiques viennent à vous, de quelque secte que ce soit, que l'on n'innove point, mais qu'on suive seulement la tradition, en leur imposant les mains pour les recevoir à

pénitence » (nihil innovetur, nisi quod traditum est, ut manus illis imponatur in poenitentiam). L'erreur des *donatistes*, qui réclamaient non seulement l'orthodoxie, mais aussi l'exemption de tout péché grave pour l'administration valide des sacrements, fut repoussée par *saint Optat de Milève* et surtout par *saint Augustin*, pour ce motif que le ministre primaire des sacrements est le Christ. La démonstration théologique interne résulte de la doctrine de l'efficacité des sacrements *ex opere operato* ainsi que des relations instrumentales du ministre humain avec le Christ, le ministre primaire. De même que l'instrument agit en vertu de la cause principale, de même l'efficacité du sacrement est indépendante des dispositions subjectives du ministre. La dépendance par rapport à ces dispositions serait une source d'incertitude et d'inquiétude continuelles (cfr S. Th., III, 64, 5).

c) Dignité du ministre

En tant que serviteur et représentant du Christ, le ministre est tenu en conscience à donner les sacrements d'une manière digne, c'est-à-dire en état de grâce (cfr *Exode* XIX, 22; *Lévitique*, XIX, 21; XXI, 6). L'administration d'un sacrement en état de péché grave est un sacrilège. Il faut excepter l'administration du baptême en danger de mort, car le ministre du baptême en ce cas-là n'agit pas en tant que serviteur officiel de l'Église, mais vient au secours de quelqu'un en péril de mort. Le Catéchisme Romain (II, 1, 20, 2) fait cette recommandation : « Il faut traiter avec sainteté et vénération ce qui est saint » (cfr S. Th., III, 64, 6).

2. L'activité du ministre

a) Pour une administration valide des sacrements il est nécessaire que le ministre accomplisse exactement le signe sacramentel. De fide.

Il faut pour cela qu'il emploie la matière essentielle et la forme essentielle et les unisse toutes deux en un signe sacramentel unique (D 695).

b) Le ministre doit avoir en outre l'intention au moins de faire ce que fait l'Église. De fide.

Le concile de Trente a défini, contre les réformateurs qui niaient la nécessité de l'intention chez le ministre, car ils ne reconnaissaient au sacrement qu'une efficacité subjective psychologique : Si quis

dixerit, in ministris, dum sacramenta conficiunt et conferunt, non requiri intentionem saltem faciendi quod facit Ecclesia A.S. (D 854; cfr D 424, 672, 695, 752).

L'expression *intendere facere quod facit Ecclesia* est en usage depuis la fin du XIIe siècle ou le début du XIIIe siècle (Prévostin, Godefroid de Poitiers, Guillaume d'Auxerre, Philippe le Chancelier).

1° *Nécessité de l'intention.*

Les *Pères* ne discutent pas encore sur la nécessité de l'intention. Ils voient l'intention convenable incluse dans l'accomplissement exact de la fonction sacramentelle. Le pape *saint Corneille Ier* (251-253) a déclaré la consécration épiscopale de Novatien « une imposition des mains apparente et nulle », c'est-à-dire invalide, manifestement à cause du défaut de l'intention exigible de la part du ministre (Eusèbe, *Hist. eccl.*, VI, 43, 9). Au temps des Pères, régnait l'incertitude au sujet du baptême donné par jeu ou plaisanterie. *Saint Augustin* n'ose pas décider (*De bapt.*, VII, 53, 102). La question ne fut éclaircie que dans la scolastique primitive par *Hugues de Saint-Victor* (*De sacr.*, II, 6, 13).

La nécessité de l'intention résulte des raisons suivantes :

Comme le ministre humain est le serviteur et le représentant du Christ (*I Cor.*, IV, 1; *II Cor.*, V, 20), il est obligé de subordonner et d'adapter sa volonté à la volonté du Christ, son mandant. Le Christ continue à vivre et à agir dans l'Église. Pour cela suffit l'intention de faire ce que fait l'Église.

Le ministre humain est un être doué de raison et de liberté. L'acte d'administration du sacrement doit donc être un acte humain, c'est-à-dire une activité émanant de l'intelligence et de la volonté libre. Hugues de Saint-Victor qui, le premier, insiste fortement sur la nécessité de l'intention, déclare : rationale esse oportet opus ministeriorum Dei (*De sacr.*, II, 6, 13).

Le signe sacramentel a plusieurs significations et peut servir indifféremment à divers usages. Par l'intention du ministre il prend une signification précise et est subordonné à l'effet sacramentel (cfr S. Th., III, 64, 8).

2° *Nature de l'intention.*

Du point de vue *subjectif*, l'idéal est l'intention *actuelle*, c'est-à-dire cette disposition de la volonté qui existe avant et pendant toute la fonction sacramentelle; mais elle n'est pas nécessaire. L'intention *virtuelle* suffit, c'est-à-dire cette décision de la volonté qui a été prise avant la fonction sacramentelle et continue durant cette fonction dans sa vertu (elle est appelée par saint Thomas *intentio habitualis*; S. Th., III, 64, 8 ad 3). Insuffisante est l'intention *habituelle*, c'est-à-dire cette décision de la volonté qui a été prise avant la fonction et n'a pas été révoquée, mais n'existe plus durant l'action ni actuellement ni virtuellement, et par conséquent n'exerce pas une influence efficace sur la fonction sacramentelle.

Du point de vue *objectif*, l'intention de faire ce que *fait* l'Église est suffisante. Le ministre n'a pas besoin d'avoir l'intention qu'a l'Église, à savoir de produire les effets du sacrement, par exemple la rémission des péchés. Il n'a pas besoin non plus d'avoir l'intention d'accomplir un rite spécifiquement catholique. Il lui suffit d'avoir l'intention d'accomplir une fonction religieuse en usage chez les chrétiens.

3° *Insuffisance de l'intention purement externe.*

D'après l'opinion, aujourd'hui presque générale, des théologiens, est nécessaire pour une administration valide des sacrements l'*intention interne*, c'est-à-dire une intention qui ne se porte pas seulement sur l'accomplissement externe de la fonction sacramentelle, mais aussi sur sa signification interne. De nombreux théologiens de la scolastique primitive (par exemple Robert Poulain, Roland), plus tard *Ambroise Catharin O. P.* († 1553) et beaucoup de théologiens du XVIIe et du XVIIIe siècle (par exemple H. Serry) ont regardé comme suffisante l'intention purement externe qui vise seulement à accomplir l'action extérieure sérieusement et dans les circonstances convenables, mais sans avoir en vue la signification religieuse interne; cette intention ne suffit pas. L'intention purement externe n'est conforme ni à la notion de l'intention de faire ce que fait l'Église, ni à la position du ministre en tant que serviteur du Christ, ni à la fin religieuse du signe sacramentel qui a en soi plusieurs significations, ni aux déclarations de l'Église. Cfr D 424 : *fidelis intentio*. Le pape Alexandre VIII a condamné en 1690 la proposition suivante : Valet baptismus collatus a ministro, qui omnem ritum externum formamque baptizandi observat, intus vero in corde suo apud se resolvit : non intendo, quod facit Ecclesia (D 1318. Cfr D 672, 695, 902).

L'intention interne exigible peut être une *intentio specialis et reflexa* ou une *intentio generalis et directa*, suivant que la signification religieuse interne de la fonction sacramentelle est visée en particulier ou seulement en général, avec ou sans réflexion sur le but et les effets du sacrement.

BIBLIOGRAPHIE : FR. MORGOTT, *Der Spender der hl. Sacramente nach der Lehre des hl. Thomas von Aquin*, Fr 1886. J. ERNST, *Die Ketzertaufangelegenheit in der altchristlichen Kirche nach Cyprian*, May 1901. ID., *Papst Stephan I und der Ketzertaufstreit*, May 1905. M. ROSATI, *La teologia sacramentaria nella lotta contra la simonia e l'investitura laica del secolo XI*, Tolentino 1951. Er. GILLMANN, *Die Notwendigkeit der Intention auf Seiten des Spenders und des Empfängers der Sakramente nach der Anschauung der Frühscholastik*, May 1916. G. RAMBALDI, *L'oggetto dell' intenzione sacramentale nei teologi dei secoli XVIe-XVIIe*, R. 1944 R. DE SALVO, *The Dogmatic Theology on the Intention of the Minister in the Confection of the Sacraments*, Wa 1949.

§ 10. LE SUJET DES SACREMENTS

1. La personne du sujet

Un sacrement ne peut être reçu validement que par l'homme en état de voie. Sententia communis.

Comme le sacrement communique la grâce spirituelle d'une manière sensible, seul un être doué de sens et d'esprit, comme l'homme vivant sur la terre, peut être un sujet apte à la réception des sacrements. Les morts ne peuvent recevoir aucun sacrement. Les synodes d'Hippone (393) et de Carthage (397) interdisent de donner le baptême et l'eucharistie aux morts.

2. Conditions d'une réception valide

a) Excepté pour le sacrement de pénitence, ni l'orthodoxie ni une disposition morale ne sont nécessaires de la part du sujet pour la validité des sacrements. Sententia communis.

Le sacrement de pénitence fait exception, parce que les actes moraux du pénitent (d'après l'opinion générale), sont, en tant que quasi-matière, un élément essentiel du signe sacramentel.

Dans leur lutte contre les donatistes, les défenseurs de la doctrine de l'Église soutiennent que la validité des sacrements est indépendante de la foi orthodoxe et de la dignité morale non seulement pour le ministre, mais aussi pour le sujet. *Saint Augustin* enseigne : « La pureté du baptême est tout à fait indépendante de la pureté ou de l'impureté de conscience, tant du ministre que du sujet » (*Contra litt. Petiliani*, II, 35, 82).

La raison interne en est que les sacrements reçoivent leur vertu sanctifiante aussi peu du sujet que du ministre, mais de Dieu, l'Auteur de la grâce. (cfr S. Th., III, 68, 8).

b) Pour la validité des sacrements l'intention de les recevoir est nécessaire de la part du sujet adulte. Sententia certa.

D'après l'enseignement du concile de Trente, la justification de l'homme adulte, doué de raison et de liberté, a lieu par la réception volontaire de la grâce (per voluntariam susceptionem gratiae et donorum; D 799). Le sacrement reçu sans intention, ou imposé contre la volonté du sujet, est donc invalide. Le pape Innocent III a déclaré invalide le baptême imposé (D 411).

La nécessité de l'intention du sujet n'est pas fondée, comme celle du ministre, sur la nature du signe sacramentel, mais seulement sur la liberté de la volonté humaine. La sagesse de Dieu respecte la liberté de l'homme et fait dépendre la sanctification de l'homme arrivé à l'âge de raison de sa libre décision. L'enfant non parvenu à l'âge de raison reçoit la grâce sacramentelle sans consentement. Le pape Innocent III a déclaré (1201), à propos du baptême des enfants : « Le péché originel contracté sans consentement est pardonné sans consentement par la vertu du sacrement » (D 410).

Nature de l'intention.

Comme le rôle du sujet est réceptif, l'*intention habituelle* suffit, en règle générale, du point de vue *subjectif*. En cas de nécessité, (perte de la connaissance, troubles mentaux) le sacrement peut être administré, si l'on a des raisons fondées pour admettre que le sujet, avant la survenance de ce cas de nécessité, avait du moins implicitement le désir de recevoir le sacrement *(intention interprétative)*. Pour le mariage, l'*intention virtuelle* est nécessaire, parce que les contractants ne sont pas seulement sujets, mais aussi ministres du sacrement; il en est sans doute de même pour l'ordre, à cause des obligations qui en découlent. Du point de vue *objectif*, l'intention de recevoir ce que l'Église donne est suffisante.

3. Conditions d'une digne réception

Pour une réception digne ou fructueuse des sacrements une disposition morale est nécessaire chez le sujet adulte. De fide.

Cette disposition consiste dans l'éloignement de l'obstacle à la grâce. D 849 : non ponentibus obicem. Pour les sacrements des morts, l'obstacle à la grâce est l'incroyance et l'impénitence, la disposition nécessaire est la foi et la pénitence (attritio); pour les sacrements des vivants, l'obstacle à la grâce est l'état de péché grave, la disposition nécessaire est l'état de grâce. Pour la digne réception de l'eucharistie l'Église demande, au cas d'existence d'un péché grave, la réception préalable du sacrement de pénitence (D 880, 893; CIC 807, 856).

4. Reviviscence des sacrements

Le sacrement reçu validement, mais indignement, communique le *sacramentum* — baptême, confirmation et ordre, aussi le caractère *(res et sacramentum)* — mais non pas la *res* ou *virtus sacramenti*, c'est-à-dire la grâce *(sacramentum informe)*.

Les sacrements de baptême, de confirmation et d'ordre s'ils ont été reçus validement, mais indignement, revivent après l'éloignement de

l'empêchement moral, c'est-à-dire que l'effet surnaturel du sacrement se fait sentir ultérieurement. Sententia communis.

La raison de cette reviviscence repose d'une part sur la miséricorde de Dieu et d'autre part sur l'impossibilité absolue de réitérer ces sacrements. Beaucoup de théologiens admettent aussi, en considération de la miséricorde divine, une reviviscence de l'*extrême-onction* et du *mariage*, parce que ces sacrements sont relativement non réitérables. Le sacrement de pénitence ne peut pas revivre, parce que la réception indigne et la réception invalide coïncident. Pour l'eucharistie, la reviviscence est invraisemblable, parce que ce sacrement peut très facilement être reçu de nouveau.

La reviviscence du baptême a été enseignée déjà par saint Augustin. Cfr *De baptismo*, I, 12, 18 : « Ce qui a été donné précédemment (le baptême) commence alors à être efficace pour le salut, quand le manque de pénitence est remplacé par une vraie pénitence » (cfr S. Th., III, 69, 10).

BIBLIOGRAPHIE : J. B. UMBERG, *De reviviscentia sacramentorum ratione « rei et sacramenti »*, PMCL 17 (1928), 170-340.

CHAPITRE V

Les sacrements avant le christianisme et les sacramentaux

§ 11. LES SACREMENTS AVANT LE CHRISTIANISME

1. Existence de sacrements préchrétiens

a) État primitif

La plupart des théologiens admettent, avec *saint Thomas*, qu'avant la chute originelle il n'y avait pas au paradis terrestre de moyens de grâce (sacrements au sens large) perceptibles par les sens et institués par Dieu. Comme l'homme, dans l'état primitif, était exempt du péché, il n'avait pas besoin de moyens de salut contre le péché. Comme les forces supérieures de l'homme commandaient aux forces inférieures, il ne convenait pas que l'âme spirituelle fût perfectionnée par des éléments corporels. — Certains théologiens se référant à saint Augustin, considèrent l'arbre de vie (*Genèse*, II, 9) et le mariage au paradis terrestre (*Genèse*, II, 23-24) comme des sacrements. D'après saint Thomas, le mariage de nos premiers parents n'était pas un moyen de grâces, mais une institution de nature (officium naturae) (cfr S. Th., III, 61, 2).

b) État de la loi naturelle

En raison de la volonté générale salvatrice de Dieu les théologiens admettent, avec *saint Augustin* (*C. Jul.*, V, 11, 45) et *saint Thomas* (S. Th., III, 70, 4 ad 2), pour la période allant de la chute originelle à Abraham, et pour le monde païen jusqu'à la prédication de l'Évangile, le *sacramentum naturae*, par lequel les enfants non encore parvenus à l'âge de raison étaient délivrés du péché originel. Ce sacrement de nature consistait en un acte de foi au futur Rédempteur, qui était prononcé au nom des enfants par les parents ou d'autres personnes, et vraisemblablement de façon sensible en employant un signe externe correspondant (prière, bénédiction).

Durant la période d'Abraham à Moïse la *circoncision* (*Genèse*, XVII, 10 sqq) a été pour les Israélites mâles le moyen ordinaire de purification du péché originel. Innocent III enseigne. d'accord avec la théologie scolastique : « La faute originelle était remise par le mystère de la circoncision et ainsi était évité le danger de la damnation » (D 410). La théologie scolastique suit saint Augustin (*De nuptiis et concup.*, II, 11, 24) et saint Grégoire le Grand (*Moralia*, IV, *praef.* 3). Les anciens Pères (S. Justin, S. Irénée, Tertullien) ne voient dans la circoncision qu'un signe d'alliance et une image du baptême, et non pas un moyen pour obtenir le salut (cfr S. Th., III, 61, 3; III, 70, 4).

c) État de la loi mosaïque

Pour le temps de la loi mosaïque il y eut, d'après l'enseignement général des Pères et des théologiens, à côté de la circoncision comme image du baptême (*Colossiens*, II, 11), d'autres sacrements, par exemple l'agneau pascal et les oblations comme figures de l'eucharistie, des purifications et des ablutions comme figures du sacrement de pénitence, des rites de consécration comme figures du sacrement de l'ordre (cfr S. Th., I, II, 102, 5).

2. Efficacité des sacrements préchrétiens

a) Les sacrements de l'Ancien Testament ne produisaient pas la grâce ex opere operato, mais seulement une pureté extérieure légale. Sententia certa.

Le Décret pour les Arméniens (1439) enseigne, d'accord avec saint Thomas : Illa (sacramenta antiquae Legis) non causabant gratiam, sed eam solum per passionem Christi dandam esse figurabant (D 695; cfr D 845).

Saint Paul appelle les institutions cultuelles de l'Ancienne Loi « des éléments infirmes et misérables (infirma et egena elementa; *Galates*, IV, 9) et enseigne qu'elles n'étaient pas capables de conférer la pureté de conscience interne, mais pouvaient seulement communiquer une pureté extérieure légale. *Hébreux*, IX, 9 : « En ce temps-là (sous l'Ancienne Loi) on offrait des dons et des sacrifices qui ne pouvaient pas rendre parfaite la conscience de celui

qui les offrait. » IX, 13 : « Le sang des boucs et des taureaux et la cendre d'une génisse dont on asperge ceux qui sont souillés, sanctifient en procurant la pureté du corps. »

b) Tout comme l'Ancienne Alliance a été « un pédagogue chargé de nous mener au Christ » (*Galates*, III, 24), de même les sacrements de l'Ancien Testemant étaient des types des biens futurs des temps messianiques (*Hébreux*, X, 1 : umbram ferens lex futurorum bonorum); ils étaient indirectement une profession de foi au futur Rédempteur. En éveillant, au moyen de grâces actuelles, dans le sujet la conscience de sa culpabilité et la foi au futur Rédempteur, ils le disposaient à la réception de la grâce sanctifiante et pouvaient ainsi produire *ex opere operantis* sa sanctification intérieure.

c) La *circoncision* pratiquée sur les enfants non encore parvenus à l'âge de raison ne produisait pas la sanctification intérieure *ex opere operato*, comme le baptême, ni *ex opere operantis* d'un représentant du sujet, mais *quasi ex opere operato*. Comme profession objective de la foi au futur Rédempteur, elle était pour Dieu l'occasion de donner régulièrement la grâce de sanctification. Cfr S. Th., III, 70, 4 : « Dans la circoncision, la grâce était conférée, non pas en vertu de la circoncision, mais en vertu de la foi à la Passion du Christ. dont la circoncision était le signe. »

BIBLIOGRAPHIE : P. SCHMALZL, *Die Sacramente des Alten Testaments im allgemeinen. Nach der Lehre des hl. Thomas von Aquin dargestellt*, Eichstätt 1883. A. LANDGRAF, *Die Gnadenökonomie des Alten Bundes nach der Lehre der Frühscholastik*, ZkTh 57 (1933), 215-253. ID., *Die Darstellung des hl. Thomas von den Wirkungen der Beschneidung im Spiegel der Frühscholastik*, APAR (1941), 19-27.

§ 12. LES SACRAMENTAUX

1. Notion des sacramentaux

« Les sacramentaux sont des choses ou des actions que l'Église a l'habitude d'employer, dans une certaine imitation des sacrements, pour obtenir par sa prière des effets avant tout spirituels » (CIC 1144).

Hugues de Saint-Victor distingue les sacramentaux, en tant que *sacramenta minora*, des sacrements proprement dits (sacramenta, in quibus principaliter salus constat) (*De sacr.*, I, 9, 7; II, 9, 1 sqq). Le terme *sacramentalia* a été employé pour la première fois par Pierre Lombard (*Sent.*, IV, 6, 7).

On range parmi les sacramentaux *a*) les cérémonies employées conjointement avec l'administration des sacrements, *b*) des actions religieuses indépendantes : exorcismes, bénédictions et consécrations, *c*) l'usage religieux d'objets bénits et consacrés et *d*) les objets bénits et consacrés eux-mêmes (sacramentalia permanentia).

2. Différence entre les sacramentaux et les sacrements

a) Institution

Les sacramentaux ont été institués non par le Christ, mais par l'*Église*. Le pouvoir de l'Église d'instituer des sacramentaux repose sur l'exemple du Christ et des apôtres (cfr *I Cor.*, XI, 34), et sur le devoir de l'Église d'administrer dignement les trésors de grâces qui lui ont été laissés par le Christ (cfr *I Cor.*, IV, 1) et de favoriser le salut de ses fidèles.

b) Efficacité

Les sacramentaux n'agissent pas *ex opere operato*. Leur efficacité ne repose pas non plus seulement sur les dispositions subjectives de celui qui utilise le sacramental, mais avant tout sur l'intercession de l'Église à laquelle est attribuée une efficacité particulière, parce qu'elle est la sainte et immaculée Épouse du Christ (*Éphésiens*, V, 25 sqq). Étant donné l'*opus operantis* de l'Église, on peut dire que les sacramentaux agissent *quasi ex opere operato*. Les bénédictions *constitutives*, qui consacrent une personne ou une chose d'une façon permanente au service de Dieu, produisent infailliblement cet effet, tandis que dans les autres sacramentaux l'influence *impétratoire* de l'Église n'est pas infaillible.

c) Effets

Les sacramentaux ne confèrent pas directement la grâce sanctifiante, mais *disposent* seulement à la recevoir. Pour chacun en particulier, les effets des sacramentaux diffèrent d'après leur but spécial. Les bénédictions constitutives confèrent aux personnes ou aux choses consacrées à Dieu une sanctification objective. Les bénédictions invocatives confèrent des bienfaits temporels, des grâces actuelles, et en excitant à des actes de contrition et d'amour de Dieu, le pardon des péchés véniels et la remise des peines temporelles dues au péché (S. Th., III, 65, 1 ad 6).

BIBLIOGRAPHIE : Fr. SCHMID, *Die Sacramentalien der katholischen Kirche*, Bn 1896. G. ARENDT, *De sacramentalibus disquisitio scholastico-dogmatica*, R [2]1900. A. FRANZ, *Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter*, 2 tomes, Fr 1909.

DEUXIÈME SECTION

Les Sacrements en particulier

I. LE BAPTÊME

BIBLIOGRAPHIE : J. Corblet, *Histoire dogmatique, liturgique et archéologique du sacrement de baptême*, 2 tomes, P 1881/82. A. d'Alès, *De baptismo et confirmatione*, P [2]1927. H. Lennerz, *De sacramento baptismi*, R [2]1948. J. E. Belser, *Das Zeugnis des 4. Evangelisten für die Taufe, Eucharistie und Geistessendung*, Fr 1912. W. Koch, *Die Taufe im Neuen Testament*, Mr [2]1921. J. Dey, *ΠΑΛΙΓΓΕΝΗΣΙΑ* (Tite, III, 5), Mr 1937. R. Schnackenburg, *Das Heilsgeschehen bei der Taufe nach dem Apostel Paulus*, Mu 1950. H. Schwarzmann, *Zur Tauftheologie des hl. Paulus in Röm.*, VI, Hei 1950. M. Barth, *Die Taufe - ein Sakrament?* Z 1951. J. Schneider, *Die Taufe im Neuen Testament*, St 1952. O. Kuss, *Zur paulinischen und nachpaulinischen Tauflehre im Neuen Testament*, ThGl 42 (1952), 401-425. Th. Spalil, *Doctrina theologiae Orientis separati de Sacramento Baptismi*, R 1926. Fr. J. Dölger, *Sphragis. Eine altchristliche Taufbezeichnung*, Pa 1911. A Benoît, *Le baptême chrétien au second siècle*, P 1953. H. Koch, *Die Tauflehre des Liber de rebaptismate*, Brg 1907. J. Ernst, *Die Tauflehre des Liber de rebaptismate*, ZkTh 31 (1907), 648-699. E. J. Duncan, *Baptism in the Demonstrations of Aphraates the Persian Sage*, Wa 1945. E. Doronzo, *De baptismo et confirmatione*, Mw 1947. H. Kraft, *Texte zur Geschichte der Taufe, besonders der Kindertaufe in der alten Kirche*, B 1953.

§ 1. DÉFINITION ET SACRAMENTALITÉ DU BAPTÊME

1. Définition

Le baptême est le sacrement dans lequel l'homme, par ablution avec de l'eau et l'invocation des trois personnes divines, renaît spirituellement. Le *Catéchisme Romain*, s'appuyant sur Jean, III, 5, *Tite*, III, 5 et *Éphésiens*, V, 26, donne la définition suivante : Baptismum esse sacramentum regenerationis per aquam in verbo (II, 2, 5).

2. Sacramentalité du baptême

Le baptême est un vrai sacrement institué par Jésus-Christ. De fide (D 844).

L'institution du baptême par le Christ est contestée par le *rationalisme* moderne. D'après Harnack, le baptême chrétien pour la rémission des péchés est une évolution du baptême de pénitence de saint Jean-Baptiste. *R. Reitzenstein* a essayé de prouver que le baptême chrétien était une copie du baptême des Mandéens, une ancienne secte gnostique. Le pape saint Pie X a condamné la thèse des *modernistes* qui soutenaient que la communauté chrétienne avait introduit la nécessité du baptême, en empruntant au judaïsme les rites du baptême comme signes extérieurs de l'admission dans la communion chrétienne et en y attachant l'obligation d'une vie chrétienne (D 2042).

Démonstration

a) Le baptême était déjà préfiguré dans l'Ancien Testament. D'après l'enseignement des Apôtres et des Pères, le baptême a été préfiguré par le vol de l'Esprit de Dieu au-dessus des eaux (cfr la bénédiction de l'eau baptismale), par le déluge (I Pierre, III, 20-21), par la circoncision (*Colossiens*, II, 11-12), par le passage de la mer Rouge (*I Cor.*, X, 2) et du Jourdain (Josué, III, 14 sqq), par le septuple bain du Syrien Naaman dans le Jourdain (*IV Rois*, V, 14). On trouve une *prophétie* formelle du baptême dans l'*Exode*, XXXVI, 25 : « Je ferai jaillir sur vous une eau pure et vous serez purifiés; je vous purifierai de toutes vos impuretés et de toutes vos idoles » (cfr Isaïe, I, 16 sqq; IV, 4; Zacharie, XIII, 1).

Une préparation directe au baptême du Christ a été le *baptême de saint Jean* (Matthieu, III, 11), qui devait exciter ceux qui le recevaient à la pénitence et ainsi (donc ex opere operantis) produire le pardon des péchés. Le concile de Trente a défini expressément contre les réformateurs, que le baptême de saint Jean n'avait pas la même efficacité que le baptême du Christ (D 857). Cfr S. Th., III, 38, 3 : baptismus Joannis gratiam non conferebat, sed solum ad gratiam praeparabat.

b) Le *Christ* s'est fait baptiser par saint Jean dans le Jourdain (Matthieu, III, 13 sqq), il a donné à ses disciples la mission de conférer le baptême (Jean, IV, 2), il a exposé à Nicodème l'essence et la nécessité du baptême (Jean, III, 3-5) et il a donné à ses apôtres avant l'Ascension, l'ordre général de baptiser (Matthieu, XXVIII, 19). Jean, III, 5 : « Personne, à moins de naître (*Vulgate :* renaître) de l'eau et de l'Esprit (*Vulgate :* du Saint-Esprit) ne peut entrer dans le royaume de Dieu. » Matthieu, XXVIII, 18 : « Toute puissance m'a été donnée au ciel et sur la terre. 19. Allez donc, enseignez tous les peuples et baptisez-les au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit » (*βαπτίζοντες αὐτοὺς εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος*). Cfr Marc, XVI, 15 : « Allez dans le monde entier et prêchez l'Évangile à toutes les créatures. 16. Celui qui croira et sera baptisé sera sauvé; celui qui ne croira pas sera condamné. »

L'authenticité de Matthieu, XXVIII, 19 est garantie par tous les manuscrits et toutes les anciennes versions. Dans la *Didaché* (c. 7), ce passage est déjà cité à deux reprises.

Des passages classiques Jean, III, 5 et Matthieu, XXVIII, 19, se laissent déduire tous les éléments du sacrement chrétien. Le baptême apparaît comme un signe externe de la grâce, consistant dans l'ablution avec de l'eau et l'invocation des trois personnes divines, il produit la grâce interne, à savoir la nouvelle naissance, et il a été prescrit par le Christ pour tous les temps.

c) Les *apôtres* ont exécuté, dans la primitive Église, l'ordre de baptiser (*Actes*, II, 38.41; VIII, 12.36 sqq; IX, 18; X, 47; XVI, 15.33; XVIII, 8; XIX, 5; *I Cor.*, I, 14 sqq). Les plus anciens documents ecclésiastiques, comme la Didaché (c. 7), l'Épître de Barnabé (XI, 11), le Pasteur d'Hermas (*Sim.*, IX, 16), saint Justin (*Apol.*, I, 61), attestent la continuation de la tradition apostolique. La plus ancienne monographie sur le baptême provient de Tertullien (vers 200).

3. Moment de l'institution du baptême

Le moment exact de l'institution du baptême ne se laisse pas établir d'après les données de la sainte Écriture. Les opinions des théologiens sont divisées. Les uns admettent le baptême de Jésus dans le Jourdain (Pierre Lombard, *Sent.*, IV, 3, 5; S. Thomas, S. Th., III, 66, 2; *Catéchisme Romain*, II, 2, 20), d'autres l'entretien avec Nicodème (Pierre Abélard; cfr S. Bernard, *Ep.* 77), d'autres l'ordre de baptiser avant l'Ascension (Hugues de Saint-Victor, *De sacr.*, II, 6, 4; Maître Roland), comme moment de l'institution. Les deux premières opinions partent de cette idée invraisemblable que le baptême conféré par les disciples était déjà le baptême chrétien sacramentel. Contre la première opinion on peut invoquer le silence de la sainte Écriture, contre la seconde les circonstances extérieures dans lesquelles ont été prononcées les paroles de Jésus sur la nécessité du baptême pour le salut. Le centre de la preuve repose en tout cas sur Matthieu, XXVIII, 19; mais l'ordre de baptiser n'exclut pas une institution antérieure.

Saint Bonaventure (*Com. in Joan.* c. 3, n. 19) cherche à réunir les diverses opinions de la manière suivante : Le baptême a été institué *materialiter*, lorsque Jésus a été baptisé, *formaliter* quand il est ressuscité et lui a donné la forme (Matthieu, XXVIII, 18, *effective*, lorsqu'il a souffert, car c'est la Passion du Christ qui lui a conféré sa vertu, et *finaliter*, lorsqu'il a prédit sa nécessité et son utilité (Jean, III, 5).

BIBLIOGRAPHIE : A. LANDGRAF, *Die frühscholastische Definition der Taufe*, Greg 27 (1946), 200-219, 353-383. Fr. J. DÖLGER, *Der Durchzug durch das Rote Meer als Sinnbild der christlichen Taufe*, AC 2 (1930), 63-69. ID., *Der Durchzug durch den Jordan als Sinnbild der christlichen Taufe, ibidem* 70-79. P. LUNDBERG, *La typologie baptismale dans l'ancienne Église*, L-Upsal 1942. J. DANIÉLOU, *Traversée de la mer Rouge et baptême aux premiers siècles*, RSR 33 (1946), 402-430. J. KÜRZINGER, *Zur Deutung der Johannestaufe in der mittelalterlichen Theologie. Aus der Geisteswelt des Mittelalters*, Mr 1935, 954-973. J. B. UMBERG, *Die Grundbedeutung der Taufformel. Festschrift 75 Jahre Stella Matutina*, I, Feldkirch 1931, 533-552. R. REITZENSTEIN, *Die Vorgeschichte der christlichen Taufe*, L-B 1929; cfr ThR 29 (1930), 280-290. L. OTT, *Untersuchungen* (cfr p. 62), 499-507.

§ 2. LE SIGNE EXTÉRIEUR DU BAPTÊME

1. Matière

a) Matière éloignée (materia remota)

La matière éloignée du sacrement de baptême est l'eau naturelle ordinaire. De fide.

Le concile de Trente a défini, contre Luther, qui regardait comme permis en cas de nécessité tout liquide propre à une ablution : Si quis dixerit aquam veram et naturalem non esse de necessitate baptismi... A.S. (D 858; cfr D 696, 412, 447; CIC 737 § 1).

Une prétendue décision d'Étienne II (754) d'après laquelle, en cas de nécessité, le baptême donné avec du vin serait valide est d'une authenticité douteuse; en tout cas, elle ne représenterait pas une décision doctrinale définitive sur la question.

La sainte Écriture et la Tradition ne connaissent que l'eau comme matière du baptême. Jean, III, 5 : « né de l'eau », *Actes*, VIII, 36 : « Voici de l'eau. Qu'est-ce qui empêche que je sois baptisé ? » (Cfr *Actes*, X, 47; *Éphésiens*, V, 26; *Hébreux*, X, 22).

Un des plus anciens témoignages de la Tradition est offert par la *Didaché* c. 7 : « Baptise au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit dans de l'eau vivante (= courante). Mais si tu n'as pas d'eau vivante, baptise dans une autre eau; si tu ne peux pas le faire dans de l'eau froide, fais-le avec de l'eau chaude. Si tu n'as ni l'une ni l'autre, (en quantité suffisante) verse trois fois de l'eau sur la tête au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit » (cfr *Épître de Barnabé*, XI, 11; S. Justin, *Apol.*, I, 61; Tertullien, *De bapt.*, I; S. Th., III, 66, 3).

L'emploi d'une eau consacrée est strictement prescrit pour l'administration licite du baptême solennel (CIC 757). La bénédiction de l'eau baptismale est déjà attestée par saint Cyprien (*Ep.* 70, 1).

b) Matière prochaine (materia proxima)

La matière prochaine du sacrement de baptême est l'ablution du corps avec de l'eau, réalisée par contact physique. Sententia certa.

Cette ablution peut s'opérer par immersion, infusion ou aspersion. Contre l'église grecque-orthodoxe, qui jadis ne reconnaissait pas la validité du baptême par infusion, devenu habituel dans l'Église latine, et parfois encore actuellement maintient la pratique de rebaptiser ceux qui passent à elle, le concile de Trente a défini : Si quis dixerit, in Ecclesia Romana... non esse veram de baptismi sacramento doctrinam A.S. (D 859; cfr D 435; CIC 758).

Dans l'antiquité chrétienne, et au moyen âge jusqu'au XIIIe siècle, le baptême en règle générale était donné par *immersion*, et même par une triple immersion (Tertullien, *De cor. mil.*, 3). Mais la validité du baptême par infusion est attestée déjà par la *Didaché* (c. 7) et par la pratique, approuvée par saint Cyprien (*Ep.* 69, 12) du baptême des malades (baptismus clinicorum) (cfr S. Th., III, 66, 7).

La *triple* immersion est interprétée par les Pères comme un symbole des trois personnes divines (Tertullien, *Adv. Parx.* 26; D 229) et du séjour du Seigneur dans le tombeau (S. Cyrille de Jérusalem, *Cat. Myst.*, II, 4). Dans l'Église d'Espagne, au VIe et au VIIe siècle, avec l'autorisation du pape saint Grégoire le Grand (*Ep.* I, 43), on ne faisait qu'une seule immersion, pour symboliser contre les ariens l'unité d'essence des trois personnes divines.

2. Forme

La forme du baptême consiste dans les paroles du ministre qui accompagnent et déterminent l'ablution.

Pour la validité de la forme, l'*invocation des trois personnes divines* et, d'après l'enseignement de la plupart des théologiens, la *détermination de l'action baptismale* sont nécessaires. Le Décret pour les Arméniens déclare : Si exprimitur actus, qui per ipsum exercetur ministrum, cum Sanctae Trinitatis invocatione, perficitur sacramentum (D 696). L'Église latine se sert de la formule : N. Ego te baptizo in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti. La formule baptismale de l'Église grecque est la suivante : *Βαπτίζεται ὁ δοῦλος τοῦ Θεοῦ (ὁ δεῖνα) εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος.*

d) Invocation de la Sainte-Trinité

La formule trinitaire du baptême est basée sur Matthieu, XXVIII, 19. Dans la littérature patristique ancienne, elle est attestée par la Didaché (c. 7), saint Justin (*Apol.*, I, 61), saint Irénée (*Adv. haer.*, III, 17, 1; *Epideixis* 3 et 7), Tertullien (*De bapt.* 13).

Le baptême, mentionné dans la sainte Écriture, « au nom de Jésus-Christ » (*Actes*, II, 38; VIII, 12; *Vulgate*, X, 48) ou « au nom du Seigneur Jésus » (*Actes*, VIII, 16; XIX, 5) ou « dans le Christ Jésus » (*Romains*, VI, 3) ou « dans le Christ » (*Galates*, III, 27), ne doit pas être envisagé, contrairement à l'opinion de la théologie scolastique, comme un baptême conféré sous l'invocation de Jésus-Christ au lieu de l'invocation de la sainte Trinité. Très vraisemblablement il faut entendre par cette expression le baptême donné sur l'ordre et avec les pleins pouvoirs du Christ, ou bien le baptême prescrit par le Christ, à la différence du baptême de saint Jean ou du baptême des prosélytes juifs. L'absence d'une formule baptismale fixe est indiquée par les changements dans les expressions employées. D'après la *Didaché* (IX, 5) le baptême « au nom du Seigneur » désigne, étant donnée l'instruction sur le baptême présentée au chapitre VII, le baptême trinitaire institué par le Seigneur. De même le texte des *Actes* (XIX, 2-5) montre que, lors du baptême « au nom du Seigneur Jésus », le Saint-Esprit était invoqué. — Le magistère ecclésiastique n'a pas donné de décision définitive sur cette question. Le pape *saint Nicolas Ier* (866), se référant à saint Ambroise (*De Spiritu S.* I, 3, 42), a affirmé la validité du baptême conféré « au nom du Christ », c'est-à-dire sous l'invocation du Christ (D 335; cfr D 229). Saint Thomas soutient l'opinion que les apôtres, en vertu d'une révélation particulière du Christ, ont baptisé sous l'invocation du nom du Christ » (non pas du nom de « Jésus »). Pour l'époque post-apostolique, saint Thomas regarde comme invalide, en raison du commandement du Christ en Matthieu, XXVIII, 19, le baptême donné sous l'invocation du Christ, à moins qu'un privilège spécial de Dieu ne permît une exception (S. Th., III, 66, 6).

b) Détermination de l'acte baptismal

D'après une décision d'Alexandre III (1159-81), d'après la condamnation d'une proposition du théologien belge F. Farvacques par Alexandre VIII (1690) et d'après la déclaration du Décret pour les Arméniens (1439), la détermination de l'acte baptismal, par ces mots : (Ego) te baptizo, est exigée pour la validité du baptême (D 398, 1317, 696).

De nombreux théologiens de la scolastique primitive (par exemple Hugues de Saint-Victor, Étienne de Tournai) ont cependant affirmé la validité d'un

baptême administré en laissant de côté les mots mentionnés. *Saint Thomas* et la plupart des théologiens de la haute scolastique, s'appuyant sur la décrétale d'Alexandre III, déclarent qu'un tel baptême est invalide (cfr S. Th., III, 66, 5 ad 2). Cette opinion se heurte toutefois à une sérieuse difficulté, du fait que dans l'ancienne Église, au témoignage de Tertullien (*De cor. mil.* 3; *Adv. Prax.* 26; *de bapt.* II, 1), de saint Hippolyte de Rome (*Tradit. Apost.*), de saint Ambroise (*De sacr.*, II, 7. 10), du Sacramentaire gélasien, le baptême était conféré sous cette forme : le baptisant posait par trois fois au baptisé, conjointement à la récitation du symbole des apôtres, une interrogation sur la foi et, à chaque réponse, procédait à une immersion. Une détermination de l'acte baptismal par le baptisant n'avait donc pas lieu; on se contentait de l'intention du ministre du baptême. Étant donnée la vaste diffusion de cette manière de baptiser, on pourra difficilement compter la détermination formelle de l'acte baptismal comme un élément essentiel de la forme sacramentelle. Plus exactement on y verra une condition fixée par l'Église pour une administration valide du sacrement.

BIBLIOGRAPHIE : A. STAERK, *Der Taufritus in der griechisch-russischen Kirche*, Fr 1903. Fr. GILLMANN, *Taufe « im Namen Jesu » oder « im Namen Christi »?* May 1913. Fr. J. DÖLGER, *Die Taufe des Novatian* AC 2 (1930), 258-267. ID., *Die Eingliederung des Taufsymbols in den Taufvollzug nach den Schriften Tertullians*, AC 4 (1933), 138-146. A. LANDGRAF, *Die Ansicht der Frühscholastik von der Zugehörigkeit des Baptizo te zur Taufform*, Schol 17 (1942), 412-427, 531-555. G. RAMBALDI, *La proposizione 27 di Alessandro VIII ed il potere della Chiesa sui Sacramenti*, Greg 31 (1950), 114-124. B. MARCHETTA, *La materia e la forma del battesimo nella Chiesa di S. Ambrosio*, R 1945.

§ 3. LES EFFETS DU BAPTÊME

1. Justification

Le baptême confère la grâce de la justification. De fide.

Comme la justification consiste, négativement, dans la rémission des péchés et, positivement, dans la sanctification et la rénovation de l'homme intérieur (D 799), le baptême, reçu avec les dispositions correspondantes (foi, esprit de pénitence), opère :

a) la *rémission des péchés*, du péché originel, et chez les adultes, aussi de tous les péchés personnels, mortels et véniels;

b) la *sanctification intérieure* par l'infusion de la grâce sanctifiante, à laquelle sont toujours joints les habitus des vertus infuses et les dons du Saint-Esprit. Avec la grâce sanctifiante le justifié obtient aussi le droit aux grâces actuelles qui sont nécessaires pour l'accomplissement des obligations prises au baptême.

Le concile de Trente a défini, dans son décret sur le péché originel : « Si quis, per Jesu Christi Domini nostri gratiam, quae in baptismate confertur, reatum originalis peccati remitti negat, aut etiam asserit, non tolli totum id, quod veram et propriam peccati rationem habet A.S. (D 792; cfr D 696, 742, 895).

Au témoignage de la sainte Écriture, le baptême a le pouvoir d'effacer les péchés et de procurer la sanctification interne. *Actes*, II, 38 : « Repentez-vous et que chacun de vous se fasse baptiser au nom de Jésus-Christ pour la rémission de ses péchés; et vous recevrez le don du Saint-Esprit. » *I Cor.*, VI, 11 : « Vous avez été lavés, vous avez été sanctifiés, vous avez été justifiés au nom du Seigneur Jésus-Christ et dans l'Esprit de notre Dieu » (cfr *Actes*, XXII, 16; *Romains*, VI, 3 sqq; Tite, III, 5; Jean, III, 5; I Jean, III, 9; V, 18).

La *Tradition* attribue, dès le début, au baptême les mêmes effets. L'auteur de l'*Épître de Barnabé* écrit : « Nous descendons dans l'eau, remplis de péchés et de souillures; mais nous en sortons chargés de fruits, ayant dans le cœur la crainte et dans l'esprit l'espérance en Jésus » (XI, 11) (cfr Pasteur d'Hermas, *Sim.*, IX, 16; S. Justin, *Apol.*, I, 61; Tertullien, *De bapt.*, I, 1; S. Cyprien, *Ad Do, atum* 4).

2. Rémission des peines dues aux péchés

Le baptême opère la rémission de toutes les peines, éternelles et temporelles, dues au péché. De fide.

Le concile de Trente enseigne : In renatis nihil odit Deus... ita ut nihil prorsus eos ab ingressu coeli remoretur. D 792; cfr D 696, à condition que le sujet du baptême se détache intérieurement de tout péché, même véniel. La rémission de toutes les peines dues au péché est insinuée dans la doctrine paulinienne, d'après laquelle, au baptême, le vieil homme meurt et est enseveli, tandis qu'un homme nouveau se lève à sa place (*Romains*, VI, 3 sqq).

Les Pères en général enseignent cette doctrine. *Tertullien* affirme : « Après que la faute a été enlevée, la peine aussi est ôtée » (*De bapt.*, 5). *Saint Augustin* enseigne que le baptisé qui meurt immédiatement après le baptême, va aussitôt au ciel (*De peccatorum meritis et remissione*, II, 28, 46).

Les peines qui restent après le baptême, telles que la concupiscence, la souffrance et la mort *(poenalitates)* n'ont plus pour le baptisé le caractère de châtiment, mais sont un moyen d'épreuve et de préservation (D 792 : ad

agonem) et de ressemblance avec le Christ. A la résurrection elles seront écartées dans les justes par la vertu du baptême (cfr S. Th., III, 69, 3).

3. Caractère baptismal

Le baptême reçu validement, quoique indignement, imprime dans l'âme du baptisé une marque spirituelle ineffaçable, le caractère baptismal, et ne peut pas, par conséquent, être réitéré. De fide (D 852, 867).

Comme le caractère sacramentel est une ressemblance avec le Grand-Prêtre Jésus-Christ et une participation à son sacerdoce *(signum configurativum)*, le baptisé est incorporé, par le caractère baptismal, au corps mystique du Christ, l'Église. Il résulte de l'unité du corps mystique du Christ que tout être humain baptisé validement, même baptisé en dehors de l'Église catholique, devient membre de l'Église une, sainte, catholique et apostolique, au cas où il ne se joint pas en même temps et volontairement à une communauté hérétique ou schismatique. Tout baptisé est soumis au pouvoir de juridiction de l'Église.

Le caractère baptismal distingue les baptisés des non-baptisés; il est invisible aux yeux de la chair, mais reconnaissable dans l'autre monde pour les yeux de l'esprit *(signum distinctivum)*. Le baptisé obtient par le caractère baptismal la capacité et le droit de participer passivement au sacerdoce du Christ, c'est-à-dire de recevoir les autres sacrements (sacramentorum janua ac fundamentum; CIC 737, § 1) et de recevoir tous les biens de la grâce et de la vérité que le Christ a transmis à son Église *(signum dispositivum)*. Le caractère baptismal est une consécration du baptisé au Christ et impose pour cela l'obligation qui ne s'éteindra jamais, de mener une vie chrétienne *(signum obligativum)*.

BIBLIOGRAPHIE : A. Landgraf, *Die Wirkung der Taufe im Fictus und im Contritus nach der Lehre der Frühscholastik*, APAR 8 (1941-42), 237-348. Heggelbacher, *Die christliche Taufe als Rechtsakt nach dem Zeugnis der frühen Christenheit*, Fr/S 1953.

§ 4. LA NÉCESSITÉ DU BAPTÊME

1. Le baptême est nécessaire pour le salut

Le baptême d'eau (baptismus fluminis) est nécessaire au salut pour tous les hommes sans exception, depuis la promulgation de l'Évangile. De fide.

Le concile de Trente a défini, contre les réformateurs, dont la théorie sur la justification conduit à contester la nécessité du baptême pour le salut : Si quis dixerit, baptismum liberum esse, hoc est non necessarium ad salutem A.S. (D 861; cfr D 791). Au sujet du point de départ de l'obligation du baptême, le concile de Trente a déclaré que la justification ne pouvait pas avoir lieu, depuis la promulgation de l'Évangile (post Evangelium promulgatum), sans le baptême ou le désir de le recevoir (D 796). La nécessité du baptême pour le salut est, d'après Jean, III, 5 et Marc XVI, 16, une *necessitas medii*, d'après Matthieu, XXVIII, 19, aussi une *necessitas praecepti* pour les adultes. La nécessité de moyen n'est cependant pas une nécessité interne, fondée sur la nature du sacrement lui-même, mais une nécessité extérieure, en tant que le baptême, par une disposition positive de Dieu, a été établi moyen indispensable de salut. Dans des circonstances particulières, il peut être fait abstraction de l'usage effectif du moyen prescrit (nécessité hypothétique).

Dans la *Tradition*, la nécessité du baptême pour le salut est mise fortement en relief, en raison de Jean, III, 5. *Tertullien* remarque, en citant ce texte : « Il a été déterminé par une loi que personne n'obtient le salut sans le baptême » (*De baptismo*, XII, 1) (cfr Pasteur d'Hermas, *Sim.*, IX, 16).

2. Le baptême sacramentel peut être remplacé

En cas de nécessité, le baptême d'eau peut être remplacé par le baptême de désir et le baptême de sang. Sententia fidei proxima.

a) Le baptême de désir (baptismus flaminis sive Spiritus Sancti)

Le baptême de désir est le désir formel ou implicite, joint à la contrition parfaite, du baptême sacramentel (votum baptismi).

Le concile de Trente enseigne que le passage de l'état de péché originel à l'état de grâce n'est pas possible « sans le bain de régénération ou son désir » (sine lavacro regenerationis aut ejus voto) (D 796; cfr D 847, 388, 413).

D'après l'enseignement de la sainte Écriture, la charité parfaite possède une vertu justifiante. Luc, VII, 47 : « Ses nombreux péchés lui sont pardonnés, parce qu'elle a montré beaucoup d'amour. » Jean, XIV, 21 : « Celui qui m'aime sera aimé de mon Père, et moi

aussi je l'aimerai et je me manifesterai à lui. » Luc, XXIII, 43 : « Aujourd'hui même tu seras avec moi dans le paradis. »

Les principaux témoins de la *Tradition* sont ici saint Ambroise et saint Augustin. *Saint Ambroise* dit, dans l'oraison funèbre de l'empereur Valentinien II, mort sans baptême : Ne possédait-il donc pas la grâce qu'il a désirée ? La grâce qu'il a demandée ?... Son pieux désir l'a lavé » (*De obitu Valent.*, v, 53). *Saint Augustin* déclare : « Je trouve que non seulement le martyre pour le nom du Christ peut remplacer le baptême manquant, mais aussi la foi et la conversion du cœur (fidem conversionemque cordis), si le manque de temps ne permet pas de célébrer le baptême » (*De bapt.*, IV, 22, 29). Dans la *scolastique primitive,* saint Bernard (*Ep.* 77 c. 2, n. 6-9), Hugues de Saint-Victor (*De sacr.*, II, 6, 7) et la Somme des Sentences (v, 5) affirment la possibilité du baptême de désir contre Pierre Abélard (cfr S. Th., III, 68, 2).

Le baptême de désir agit *ex opere operantis.* Il confère la grâce de la justification à laquelle est attachée la remise du péché originel, de tous les péchés graves personnels et de la peine éternelle due au péché. Les péchés véniels et les peines temporelles dues au péché sont remis suivant le degré des dispositions subjectives. Le baptême de désir n'imprime pas le caractère baptismal.

b) Le baptême de sang (baptismus sanguinis)

Le baptême de sang est le martyre d'un non-baptisé, c'est-à-dire une mort violente ou des mauvais traitements entraînant la mort endurés patiemment pour la foi chrétienne ou la pratique d'une vertu chrétienne.

Jésus lui-même atteste la vertu justifiante du martyre. Matthieu, x, 32 : « Quiconque me confessera devant les hommes, je le confesserai à mon tour devant mon Père qui est dans les cieux. » Matthieu, x, 39 (XVI, 25) : « Qui perdra sa vie à cause de moi, la trouvera. » Jean, XII, 25 : « Celui qui hait sa vie en ce monde, la garde pour la vie éternelle. »

Les *Pères* considèrent, dès le début, le martyre comme un remplacement du baptême. *Tertullien* l'appelle « baptême de sang » (lavacrum sanguinis) et lui attribue pour effet « de suppléer le baptême d'eau non reçu et de le rendre quand il est perdu » (*De bapt.*, 16). Selon *saint Cyprien*, les catéchumènes qui subissent le martyre « sont baptisés du plus glorieux et du plus grand baptême, celui de leur sang » (*Ep.* 73, 22) (cfr S. Augustin, *De civ. dei*, XIII, 7).

Comme, d'après le témoignage de la tradition et de la liturgie (cfr la fête des saints Innocents), les enfants privés de la raison peuvent recevoir le baptême de sang, celui-ci n'agit pas seulement *ex opere operantis*, comme le baptême de désir, mais aussi, en tant que profession de foi objective, *quasi* *ex opere operato.* Il a pour effet de conférer la grâce de la justification et, au cas de dispositions suffisantes, aussi la remise de tous les péchés véniels et des peines temporelles dues au péché. Saint Augustin déclare : « C'est une offense de prier pour un martyr; nous devons plutôt nous recommander à ses prières » (*Sermo* 159, 1). Le baptême de sang ne confère pas le caractère baptismal (cfr S. Th., III, 66, 11 et 12).

BIBLIOGRAPHIE : P. Hörger, *Concilii Tridentini de necessitate baptismi doctrina in decreto de justificatione*, Ant 17 (1942), 193-222, 269-302. A. Wagner, *Reformatorum de necessitate baptismi doctrina*, DThP 45 (1942), 3-34, 157-185. A. Landgraf, *Das Sacramentum in voto in der Frühscholastik*, *Mélanges Mandonnet*, II, P 1930, 97-143. W. Hollmanns, *Wertschätzung des Martyriums als eines Rechtfertigungsmittels in der altchristlichen Kirche bis zum Anfang des 4. Jh.*, Br 1912. E. L. Hummel, *The Concept of Martyrdom according to Cyprian*, Wa 1946. Fr. J. Dölger, *Tertullian über die Bluttaufe*, AC 2 (1930), 117-141. L. Ott, *Untersuchungen* (cfr p. 62), 507-527.

§ 5. LE MINISTRE DU SACREMENT

1. La personne du ministre

Le baptême peut être donné validement par toute personne. De fide.

Le 4[e] concile du Latran (1215) enseigne : « sacramentum baptismi... in forma Ecclesiae *a quocumque* rite collatum proficit ad salutem » (D 430). Le Décret pour les Arméniens (1439) ajoute cette explication plus précise : « Le ministre de ce sacrement est le prêtre (sacerdos = évêque et prêtre) à qui, en vertu de sa charge, il appartient de baptiser. Mais, en cas de nécessité, non seulement le prêtre ou le diacre, mais aussi un laïque, même une femme, même un païen et un hérétique, peuvent baptiser, pourvu qu'ils observent la forme prescrite par l'Église et aient l'intention de faire ce que fait l'Église » (D 696).

L'ordre de baptiser (Matthieu, XXVIII, 19) est adressé aux apôtres et à leurs successeurs, les évêques. Mais, au témoignage de la sainte Écriture, les apôtres déjà ont transmis à d'autres le pouvoir de baptiser. Cfr *Actes*, x, 48 : « Il (saint Pierre) ordonna de les baptiser au nom de Jésus-Christ. » *I Cor.*, I, 17 : « Le Christ ne m'a pas envoyé baptiser, mais annoncer l'Évangile. » D'après *Actes*, VIII, 38 (cfr VIII, 12), le diacre Philippe administrait le baptême.

Dans l'antiquité chrétienne, l'administration du baptême était regardée comme un *privilège* de l'évêque. Saint Ignace d'Antioche affirme : « Sans l'évêque, il n'est pas permis de baptiser ni de célébrer l'agape » (*Smyrniens*,

VIII, 2). Tertullien mentionne, à côté de l'évêque, et avec son autorisation, aussi les *prêtres* et les *diacres* comme ministres réguliers du baptême. En cas de nécessité, il concède aussi aux *laïques* (baptisés), mais seulement aux hommes, le droit d'administrer le baptême; il le refuse aux femmes (*De bapt.*, 17). Des témoins plus récents de la licéité du baptême par des laïques en cas de nécessité sont : le synode d'Elvire (can. 38; D 52 d), saint Jérôme (*Dial. c. Lucif.* 9), saint Augustin (*Contra ep. Parm.*, II, 13, 29). En ce qui concerne la licéité du baptême par les *femmes*, c'est seulement au moyen âge que l'on rencontre des témoignages formels (Urbain II, *Ep.* 271).

La validité du baptême conféré par un *hérétique* a été soutenue par le pape saint Étienne Ier, s'appuyant sur la tradition, contre saint Cyprien (D 46 : nihil innovetur, nisi quod traditum est), et par saint Augustin contre les donatistes. Le concile de Trente l'a définie comme dogme (D 860).

La reconnaissance de la validité du baptême administré par un *non-baptisé* s'est imposée seulement à la fin de la période patristique. Saint Augustin n'osait pas encore se prononcer (*Contra ep. Parm.*, II, 13, 30). Un synode de Compiègne, en 757, et le pape saint Nicolas Ier (866) se sont exprimés pour la validité du baptême conféré par un infidèle (D 335).

La raison *interne* pour laquelle tout homme peut baptiser validement repose dans la nécessité du baptême pour le salut (cfr S. Th., III, 67, 3-5).

2. Rites du baptême

L'administration *solennelle* du baptême est réservée aux membres de la hiérarchie. Les ministres ordinaires du baptême solennel sont l'évêque et les prêtres; le diacre (avec la permission de l'ordinaire ou du curé) est ministre extraordinaire (CIC 738, § 1, 741). Le laïque qui donne le baptême en cas de nécessité, ne peut accomplir que les rites sacramentels nécessaires à la validité. (CIC 759).

§ 6. LE SUJET DU BAPTÊME

Le baptême peut être reçu validement par toute personne non encore baptisée, en état de voie. De fide.

Le baptême « pour les morts » dont parle la *I Cor.*, XV, 29 (« A quoi prétendent ceux qui se font baptiser pour les morts ? Si vraiment les morts ne ressuscitent pas, pourquoi alors se faire baptiser pour eux ? ») n'était pas un baptême conféré à des morts, mais ou bien un baptême de remplacement (baptême vicaire) pour des défunts non-baptisés auxquels on cherchait à procurer ultérieurement la grâce du baptême, ou bien un baptême (ou une cérémonie comportant une ablution semblable au baptême) par lequel on croyait pouvoir intercéder en faveur des défunts, par analogie avec les prières juives pour les défunts (*II Macchabées*, XII, 42 sqq). Diverses sectes de l'antiquité chrétienne, comme les cérinthiens et les marcionites, pratiquèrent, en se référant à saint Paul, ce baptême vicaire pour les défunts. Il y eut également des baptêmes pratiqués sur des morts. Les synodes d'Hippone (393) et de Carthage (397) les condamnèrent.

1. Adultes

Chez les adultes, pour recevoir validement le baptême, il faut tout au moins l'intention habituelle de se faire baptiser (D 411). Pour le recevoir dignement il faut une disposition interne qui doit comprendre au moins la foi et la contrition des péchés commis (D 798). La sainte Écriture demande expressément, comme préparation au baptême, la foi (Marc, XVI, 16 : « Celui qui croira et se fera baptiser sera sauvé »; Matthieu, XXVIII, 19; *Actes*, II, 41; VIII, 12.37) et la contrition des péchés commis (*Actes*, II, 38 : « Repentez-vous et que chacun de vous se fasse baptiser »; III, 19). La préparation au baptême dans l'antiquité chrétienne consistait principalement dans l'enseignement de la doctrine chrétienne et dans des pratiques de pénitence.

2. Enfants n'ayant pas l'usage de la raison

Le baptême des enfants n'ayant pas l'usage de la raison est valide et permis. De fide.

Le concile de Trente a condamné, contre les anabaptistes, la réitération du baptême après l'usage de la raison et a prescrit le baptême des enfants non encore parvenus à l'âge de raison : Si quis dixerit, parvulos... esse rebaptizandos; aut praestare omitti eorum baptisma, quam eos non actu proprio credentes baptizari in sola fide Ecclesiae A.S. (D 869; cfr D 791).

Les *réformateurs* ont conservé le baptême des enfants, sous l'influence de la tradition chrétienne, bien qu'il soit inconciliable avec leur concept de sacrement. Luther chercha à écarter la difficulté en admettant qu'au moment de leur baptême les enfants non encore doués de la raison, étaient rendus miraculeusement capables de poser un acte de foi fiduciale justifiante. D'après la doctrine catholique, la foi, attendu qu'elle n'est pas cause efficace de la justification, mais seulement acte dispositif, peut être absente aussi bien que d'autres actes dispositifs. La foi qui fait défaut à l'enfant non doué de la raison est remplacée, d'après saint Augustin et la scolastique, par la foi de l'Église (S. Th., III, 68, 9 ad 2).

Récemment *K. Barth* a soulevé des objections exégétiques et rationnelles contre la pratique du baptême des enfants et a demandé qu'à la place du baptême actuel des enfants soit administré un baptême comportant une *responsabilité* de la part du baptisé.

La sainte Écriture démontre, sinon avec une complète certitude, du moins avec une haute vraisemblance, le fait du baptême des enfants. Quand saint Paul (*I Cor.*, I, 16) et les *Actes* (XVI, 15.33; XVIII, 8; cfr XI, 14) parlent à plusieurs reprises du baptême de toute une « maison », il faut y inclure les enfants présents dans cette famille, d'autant plus que la circoncision, remplacée par le baptême chrétien (*Colossiens*, II, 11 : « la circoncision du Christ »), et le baptême des prosélytes dans le bas judaïsme, étaient aussi pratiqués sur les enfants. D'après *Actes*, II, 38-39, la promesse de la communication de l'Esprit qui est réalisée par le baptême vaut, non seulement pour les auditeurs de saint Pierre, mais aussi pour leurs enfants. Par ces derniers on peut sans doute aussi entendre leur descendance au sens large. La possibilité du baptême des enfants résulte de l'efficacité objective des sacrements, sa légitimité de la volonté universelle salvatrice de Dieu (*I Tim.*, II, 4), qui inclut aussi les enfants non encore doués de raison (Matthieu, XIX, 14), et enfin de la nécessité du baptême pour le salut (Jean, III, 5).

Le texte de *I Cor.*, VII, 14 n'est pas un argument contre le baptême des enfants. Du fait que saint Paul appelle « saints » les enfants d'époux chrétiens, il n'en résulte pas qu'ils n'ont pas besoin du baptême, pas plus que de la « sanctification » de l'époux non-chrétien par la partie chrétienne il ne résulte que celui-là ne doive pas être baptisé, s'il se convertit au christianisme. La tradition chrétienne ignore tout de membres de l'Église non-baptisés. Le terme « saint » doit être entendu au sens large de la pureté externe.

Le *Martyre de saint Polycarpe* (IX, 3 : « il y a 86 ans que je le sers » prouve que saint Polycarpe reçut le baptême vers 70, étant enfant. Les hommes et les femmes âgés de 60-70 ans « disciples du Christ depuis leur enfance » mentionnés dans la *I Apologie* de *S. Justin* (XV, 6) ont donc été baptisés entre 85 et 95, étant enfants. Le baptême des enfants est attesté directement comme une pratique de l'Église, par saint Irénée (*Adv. haer.*, II, 22, 4), Tertullien (*De bapt.* 18), saint Hippolyte de Rome (Tradition Apostolique), Origène (*In Lev. hom.*, VIII, 3; *Comm. in Rom.*, V, 9), saint Cyprien (*Ep.* 64, 2) et par des inscriptions funéraires du IIIe siècle. Origène base la pratique du baptême des enfants sur le péché originel et la fait remonter aux apôtres. Un synode

de Carthage, sous saint Cyprien (251 ou 253), désapprouva la coutume de remettre le baptême des nouveau-nés au huitième jour après leur naissance, en déclarant qu' « on n'avait pas le droit de refuser la miséricorde et la grâce de Dieu à une créature humaine nouvellement née ». A partir du IVe siècle apparaît, notamment en Orient, l'usage de différer le baptême jusqu'à l'âge mûr ou même jusqu'à la fin de la vie. Saint Grégoire de Nazianze recommande comme règle l'âge d'environ trois ans (*Or.* XL, 28). La pratique du baptême des enfants fut fortement favorisée par la connaissance plus claire du péché originel, obtenue lors de la controverse pélagienne, et de la nécessité du baptême pour le salut.

Il résulte de la validité du baptême des enfants que les enfants baptisés avant l'âge de raison sont pleinement membres de l'Église et qu'ils sont obligés, une fois parvenus à l'âge de raison, d'accomplir les vœux du baptême prononcés par les parrains. Le concile de Trente (D 870) a condamné l'opinion d'*Érasme* affirmant que les enfants devaient décider librement, une fois arrivés à l'âge de raison, s'ils voulaient ou non reconnaître les obligations de leur baptême. En vertu d'un ordre positif de Dieu, tout homme est astreint, pour parvenir à sa fin surnaturelle, à devenir membre de l'Église du Christ par la réception du baptême. Il doit prendre sur lui, à cause de son salut éternel, l'obligation qui résulte de la réception du baptême, de professer la foi chrétienne et de mener une vie chrétienne.

BIBLIOGRAPHIE : A. LANDGRAF, *Kindertaufe und Glaube in der Frühscholastik*, Greg 9 (1928), 337-372, 497-543. K. BARTH, *Die kirchliche Lehre von der Taufe*, Z ³1947. J. JEREMIAS, *Hat die Urkirche die Kindertaufe geübt?* G ²1949. O. CULLMANN, *Die Tauflehre des Neuen Testaments. Erwachsenen - und Kindertaufe*, Z 1948. J. DELAZER, *De baptismo pro mortuis*, Ant 6 (1931), 113-136. R. SCHNACKENBURG (cfr p. 183), 90-98 (*I Cor.*, XV, 29). B. M. FOSCHINI, *Those who are baptized for the Dead* (*I Cor.*, XV, 29), Worcester, Mass. 1951 : CBQ 13 (1951), 45 sqq.

II. LA CONFIRMATION

BIBLIOGRAPHIE : L. JANSSENS, *La confirmation*, Lille 1888. M. HEIMBUCHER, *Die hl. Firmung, das Sakrament des Hl. Geistes*, A 1889. Fr. J. DÖLGER, *Das Sakrament der Firmung*, W 1906. A. D'ALÈS (cfr p. 488). H. LENNERZ, *De sacramento confirmationis*, R ²1949. M. D. KOSTER, *Die Firmung im Glaubens sinn der Kirche*, Mr 1948. J. B. UMBERG, *Die Schriftlehre vom Sakrament der Firmung*, Fr 1920. P. GALTIER, *La consignation à Carthage et à Rome*, RSR 2 (1911), 350-383. ID., *La consignation dans les églises d'Occident*, RHE 13 (1912), 257-301. ID., *Onction et confirmation*, RHE 13 (1912), 450-466. H. WEISWEILER, *Das Sakrament der Firmung in den systematischen Werken der ersten Frühscholastik*, Schol 8 (1933), 481-523. M. K. O'DOHERTY, *The scholastic Teaching on the Sacrament of Confirmation*, Wa 1949. K. LÜBECK, *Die Firmung in der orthodoxen griechischen Kirche*, Pastor Bonus 33 (1920/21), 111-118, 176-184, 219-226.

§ 1. DÉFINITION ET SACRAMENTALITÉ DE LA CONFIRMATION

1. Définition

La confirmation est le sacrement dans lequel le baptisé reçoit le Saint-Esprit par l'imposition des mains, l'onction et la prière, pour être fortifié dans sa vie surnaturelle et pour confesser avec courage extérieurement sa foi. Saint Thomas la définit « le sacrement de la plénitude de la grâce », « le sacrement dans lequel une force spirituelle est conférée au régénéré » (S. Th., III, 72, 1 ad 2; S.c.G., IV, 60).

2. Sacramentalité de la confirmation

La confirmation est un sacrement véritable et proprement dit. De fide.

Le concile de Trente a défini, contre les réformateurs, qui rejetaient la confirmation, comme non-biblique : Si quis dixerit, confirmationem baptizatorum otiosam caeremoniam esse et non potius verum et proprium sacramentum A.S. (D 871).

L'*Apologia Confessionis Augsb.* de *Mélanchton* (*Art.* 13, 6) prétend que la confirmation est un rite hérité des Pères, qui n'est pas nécessaire pour le salut, car il n'a pas pour lui une prescription divine. Pour l'histoire des dogmes rationaliste *(Harnack)*, la confirmation a pris naissance, lorsque des impositions des mains symboliques se sont détachées de l'administration du baptême auquel elles appartenaient originairement, pour devenir une cérémonie indépendante. Saint Pie X a condamné la proposition *moderniste* affirmant que le baptême et la confirmation ne formaient pas, dans la primitive Église, deux sacrements distincts (D 2044).

a) Preuve scripturaire

La sainte Écriture n'apporte qu'une preuve indirecte de l'institution de la confirmation par le Christ. Après que les prophètes de l'Ancien Testament eurent prédit, comme signe de l'ère messianique, que le Saint-Esprit se déverserait sur toute l'humanité (cfr Joël, II, 28 [M 3, 1] = *Actes*, II, 17; Isaïe, XLIV, 3-5; Ézéchiel, XXXIX, 29), *Jésus* promit à ses apôtres (Jean, XIV, 16.26; XVI, 7 sqq; Luc, XXIV, 49; *Actes*, I, 5) et à tous les futurs fidèles (Jean, VII, 38) de leur envoyer le Saint-Esprit. Le jour de la Pentecôte, il réalisa sa promesse à l'égard de la première communauté chrétienne. *Actes*, II, 4 : « Tous furent alors remplis du Saint-Esprit et se mirent à parler en d'autres langues, selon que l'Esprit leur donnait de s'exprimer. »

Par la suite les *apôtres* communiquèrent aux baptisés le Saint-Esprit par le rite extérieur de l'imposition des mains. *Actes*, VIII, 14 : « A la nouvelle que la Samarie avait reçu la parole de Dieu, les apôtres, qui étaient restés à Jérusalem, y envoyèrent Pierre et Jean. 15. Arrivés chez les Samaritains, ils prièrent pour eux, afin que leur fût donné l'Esprit-Saint. 16. Car il n'était encore descendu sur aucun d'eux; ils avaient seulement été baptisé au nom du Seigneur Jésus. 17. Alors Pierre et Jean leur imposèrent les mains et ils reçurent le Saint-Esprit. » D'après *Actes*, XIX, 6, saint Paul, avec le même rite, fit descendre le Saint-Esprit sur une douzaine de disciples, à Éphèse, après qu'ils eurent reçu le baptême chrétien : « Et quand Paul leur eut imposé les mains, l'Esprit-Saint vint sur eux et ils se mirent à parler en langues et à prophétiser. » D'après *Hébreux*, VI, 2, l'imposition des mains qui fait descendre le Saint-Esprit (v. 4) appartient, à côté du baptême, aux bases de la religion chrétienne.

Les textes cités établissent la sacramentalité de la confirmation. 1° Les apôtres ont pratiqué un rite sacramentel consistant dans l'imposition des mains et la prière. 2° L'effet de ce rite externe a été la communication du Saint-Esprit, Principe de la sanctification interne. D'après *Actes*, VIII, 18 existait entre l'imposition des mains et la descente du Saint-Esprit une relation causale (per impositionem manuum Apostolorum). 3° Les apôtres agissaient sur l'ordre du Christ. Comme le Christ a promis le Saint-Esprit à tous les fidèles, il y a lieu d'admettre qu'il a donné aussi des instructions plus précises sur la nature et le mode de cette transmission du Saint-Esprit. L'assurance avec laquelle les apôtres, qui se considéraient seulement comme des serviteurs du Christ et des intendants des mystères de Dieu (*I Cor.*, IV, 1), procédaient au rite de l'imposition des mains, suppose un ordre du Christ relatif à cette pratique.

Saint Thomas enseigne que le Christ aurait institué le sacrement de confirmation *non exhibendo sed promittendo*, c'est-à-dire non pas en le conférant lui-même, mais en promettant sa collation pour l'avenir, parce que, dans ce sacrement, est conférée la plénitude du Saint-Esprit, qui ne devait pas être donnée avant la résurrection et l'ascension du Christ (S. Th., III, 72, 1 ad 1). Quelques théologiens scolastiques, par exemple *Maître Roland* et *saint Bonaventure* sont d'avis que la confirmation aurait été instituée par les apôtres, c'est-à-dire par le Saint-Esprit se servant des apôtres (institution divine

indirecte). *Alexandre de Halès*, c'est-à-dire la Somme placée sous son nom, pense que le sacrement de confirmation aurait été institué, sur l'inspiration du Saint-Esprit, à un concile de Meaux, mais ce disant, il n'a en vue que la fixation définitive du rite de la confirmation employé de son temps. Il ne conteste pas l'institution par le Christ de l'imposition des mains qui communique le Saint-Esprit.

b) Preuve de tradition

Bien que la confirmation fût, dans l'antiquité chrétienne, très étroitement unie au baptême, elle apparaît cependant, d'après les témoignages de la Tradition primitive, comme un rite sacramentel distinct du baptême.

Tertullien voit dans le baptême une préparation à la réception du Saint-Esprit : « Non pas que nous recevions dans l'eau le Saint-Esprit, mais nous sommes purifiés dans l'eau et préparés au Saint-Esprit » (*De bapt.*, 6). Après le baptême a lieu une onction du corps tout entier (onction baptismale), puis l'imposition des mains : « Sortis du bain baptismal, nous sommes oints avec une onction sacrée » (c. 7). « Ensuite vient l'imposition des mains, au moyen de laquelle, par une parole de bénédiction, le Saint-Esprit est appelé et invoqué sur nous » (dehinc manus imponitur per benedictionem advocans et invitans Spiritum sanctum; c. 8). L'effet de ce rite est la communication du Saint-Esprit. Dans son traité *De carnis resurrectione*, 8, Tertullien nomme les rites d'initiation suivants : le baptême, l'onction, le signe de croix, l'imposition des mains, la réception de l'eucharistie.

Saint Hippolyte de Rome († 235) mentionne dans sa « Tradition Apostolique » les rites suivants de la confirmation : imposition des mains de l'évêque et prière, onction avec l'huile consacrée — cette onction doit être distinguée de l'onction faite par le prêtre après le baptême — jointe à une imposition des mains en prononçant en même temps une bénédiction trinitaire, signe sur le front et baiser de paix (cfr *In Dan.*, I, 16).

Le pape *saint Corneille* (251-253) reproche à Novatien, qui avait reçu le baptême sur son lit de malade par infusion de l'eau baptismale, « une fois sorti de maladie, de ne pas avoir obtenu aussi le reste que l'on doit recevoir conformément aux règles ecclésiastiques, et de n'avoir pas été scellé par l'évêque ». Ce rite a pour effet, le pape en est persuadé, la communication du Saint-Esprit. D'où cette question : « Comment a-t-il pu recevoir le Saint-Esprit, puisqu'il n'a pas reçu ce rite ? » (*Ep. ad Fabium Ant.*; Eusèbe, *Hist. ecclé.*, VI, 43, 15).

Saint Cyprien († 258) dit à propos de *Actes*, VIII, 14 sqq : « Cela se fait encore chez nous : on présente ceux qui ont été baptisés aux chefs de l'Église (= les évêques), afin que, par notre prière et l'imposition de notre main, ils reçoivent le Saint-Esprit et le sceau du Seigneur qui consomme leur initiation » (*Ep.* 73, 9) (cfr *Ep.* 74, 5 et 7).

Selon le *synode d'Elvire* (vers 306), celui qui a reçu le baptême d'un laïque lors d'une maladie grave ou bien d'un diacre, doit être amené devant l'évêque

« pour qu'il puisse être complété par l'imposition des mains » (can. 38 et 77) (D 52 d-o).

Saint Cyrille de Jérusalem († 386) (ou son successeur Jean ?) consacre à la confirmation la troisième catéchèse mystagogique qui est intitulée : « Sur l'onction (περὶ χρίσματος). D'autres témoignages sont fournis par saint Ambroise (*De sacr.*, III, 2, 8-10; *De myst.*, VII, 42), saint Jérôme (*Dial. c. Luciferianos*, 8), saint Innocent Ier (*Ep.* 25, 3), saint Augustin (*De Trin.*, XV, 26, 46; *In ep. I Joan. tr.* 6, 10), saint Léon Ier (*Sermo* 24, 6), le Pseudo-Denys (*De eccl. hisr.*, IV, 3, 11).

La *scolastique* établit spéculativement l'existence du sacrement de confirmation sur l'analogie entre la vie naturelle du corps et la vie surnaturelle de l'âme. De même qu'à la naissance corporelle correspond un sacrement de renaissance spirituelle, le baptême, de même à la croissance du corps correspond un sacrement pour fortifier et compléter la vie surnaturelle, la confirmation (S. Th., III, 72, 1).

BIBLIOGRAPHIE : W. KOCH, *Die Anfänge der Firmung im Lichte der Trienter Konzilsverhandlungen*, ThQ 94 (1912), 428-452. H. RAHNER, *Flumina de ventre Christi. Die patristische Auslegung von Joh.*, VII, 37-38; Bibl. 22 (1941), 269-302, 367-403. J. B. UMBERG (cfr p. 503). N. ADLER, *Das erste christliche Pfingstfest (Actes*, II, 1-33), Mr 1938. ID., *Taufe und Handauflegung (Actes*, VIII, 14-17), Mr 1951. H. ELFERS, *Die Kirchenordnung Hippolyts von Rom*. Pa 1938. J. BITTREMIEUX, Fr. Scholz (cfr p. 473).

§ 2. LE SIGNE EXTERNE DE LA CONFIRMATION

1. La matière

Il n'existe pas de décisions définitives du magistère ecclésiastique sur la matière essentielle du sacrement de confirmation. Les opinions des théologiens sont partagées.

a) Les uns, invoquant le témoignage de la sainte Écriture (*Actes*, VIII, 17; XIX, 6; *Hébreux*, VI, 2) regardent l'*imposition des mains* seule comme matière essentielle (Pierre Auriol, Denis Petau) (cfr D 424).

b) D'autres, se référant au Décret pour les Arméniens (D 697), à la doctrine du concile de Trente (D 872), au *Catéchisme Romain* (II, 3, 7), à la tradition de l'Église grecque et à l'enseignement de saint Thomas (S. Th., III, 72, 2; *De art. fidei et sacr. Eccl.*) tiennent l'*onction avec le Saint-Chrême* seule pour matière essentielle (S. Bellarmin, Grégoire de Valence, Guillaume Estius).

Le témoignage de la sainte Écriture s'oppose de façon décisive à cette opinion. Le Décret pour les Arméniens n'est pas une décision infaillible du magistère. Le concile de Trente prend seulement la défense de l'onction avec le Saint-Chrême, sans donner une décision sur la matière essentielle. Dans la tradition de l'Église grecque, l'onction est bien mise fortement à l'avant-plan ; mais à l'onction était jointe, semble-t-il, aussi une imposition des mains

(cfr Firmilien de Césarée, qui ne mentionne que l'imposition des mains comme rite de la communication du Saint-Esprit : *Ep.* 75, 7 et 18 dans la collection des Lettres de S. Cyprien; S. Cyrille de Jérusalem, *Cat.*, XVI, 26; *Const. Apost.*, II, 32, 3; III, 15, 3). En tout cas, on peut voir, dans le contact physique exigé par l'onction, l'imposition des mains. Saint Thomas indique, en d'autres passages, aussi l'imposition des mains comme élément des rites de la confirmation et lui attribue pour effet, la communication du Saint-Esprit (cfr S. Th., III, 84, 4; S.c.G., IV, 60).

c) La plupart des théologiens actuels voient, en concordance avec la pratique de l'Église, l'élément essentiel dans l'union de l'*imposition des mains* et de *l'onction avec le saint chrême*. Cette doctrine est favorisée par la Profession de foi de Michel Paléologue (1274), qui mentionne aussi bien l'imposition des mains que l'onction avec le saint chrême comme éléments des rites de la confirmation : aliud est sacramentum confirmationis, quod per manuum impositionem episcopi conferunt chrismando renatos (D 465). De même CIC 780. Toutefois il n'y a pas là de définition sur la matière essentielle.

L'appartenance de l'*imposition des mains* au signe sacramentel résulte du clair témoignage de la sainte Écriture et de la Tradition (Tertullien, S. Hippolyte, S. Cyprien, Firmilien de Césarée, S. Jérôme, S. Augustin). Le rite romain connaît deux impositions des mains, une générale (en étendant les mains) et une individuelle. Comme la première fait défaut dans le rite grec et que cependant la confirmation de l'Église grecque est reconnue comme valide par l'Église catholique, seule la seconde imposition des mains peut être considérée comme élément essentiel du signe sacramentel. L'*onction* remonte historiquement au début du IIIe siècle (Origène, *In Lev. hom.*, VIII, 11; S. Hippolyte de Rome, *Tradit. Apost.*).Tandis qu'elle ne s'est imposée qu'avec hésitation (S. Sylvestre, S. Innocent I) en Occident, où, depuis saint Hippolyte, on connaissait une double onction après le baptême, elle est devenue, en Orient, où l'on ne connaissait qu'une seule onction après le baptême, le rite dominant de la communication du Saint-Esprit (Sérapion de Thmuis, S. Cyrille de Jérusalem).

On ne peut pas prouver que l'onction fût déjà en usage aux temps apostoliques. Les textes *II Cor.*, I, 21; I Jean, II, 20.27 parlent de l'onction au sens figuré. Si l'on maintient l'institution des sacrements *in specie*, l'onction ne peut alors être considérée comme élément essentiel du signe sacramentel que si le Christ l'a ordonnée lui-même. Mais les preuves manquent. Si par contre on admet que le Christ n'a fixé qu'*in genere* le signe sacramentel de la confirmation, il reste la possibilité que l'Église ait complété par la suite le rite primitif de l'imposition des mains par le rite de l'onction. Comme la déclaration du concile de Trente *salva illorum substantia* est plutôt en faveur de l'institution spécifique, il est recommandable de voir dans l'onction une condition imposée par l'Église à l'administration valide de la confirmation.

La *matière éloignée* de la confirmation est (d'après la 2e et la 3e opinion) le saint Chrême, préparé avec de l'huile d'olive et du baume et consacré par l'évêque le jeudi saint (D 697). Jusqu'au VIe siècle on employait seulement de l'huile d'olive. Le mélange de produits odoriférants est mentionné pour la première fois par le Pseudo-Denys vers 500 (*De eccl. hier.*, IV, 3 § 4). La bénédiction du saint Chrême qui est attestée de bonne heure par les Pères (Tertullien, S. Hippolyte; cfr la formule de bénédiction dans l'*Euchologe* de Sérapion de Thmuis), est regardée par saint Thomas (S. Th., III, 72, 3) et de nombreux théologiens modernes comme une condition de la validité du sacrement; elle est au contraire considérée par d'autres auteurs seulement comme une condition à la licéité de l'administration de la confirmation.

2. La forme

La forme de la confirmation consiste dans les paroles qui accompagnent l'imposition des mains individuelle, jointe à l'onction sur le front. Sententia communis.

Les *Actes* (VIII, 15) et plusieurs Pères, par exemple Tertullien, saint Cyprien, saint Ambroise, mentionnent, outre l'imposition des mains, une prière pour demander la communication du Saint-Esprit. Selon saint Hippolyte, l'évêque prononce d'abord, conjointement avec l'imposition des mains générale, une prière pour demander la grâce divine. L'onction qui suit ainsi que l'imposition des mains individuelle sont accompagnées de cette formule indicative : Ungueo te sancto oleo in domino Patre omnipotente et Christo Jesu et Spiritu sancto.

Dans l'Église latine apparaît, dès la fin du XIIe siècle, (Sicard de Crémone, Huguccio) la formule actuellement en usage : N. Signo te signo crucis et confirmo te chrismate salutis in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti. L'Église grecque se sert, au moins depuis le Ve siècle, de cette formule : Σφραγὶς δωρεᾶς πνεύματος ἁγίου = « Sceau du don du Saint-Esprit ». Attestée d'abord dans le 7e canon (non authentique) du 1er concile de Constantinople (381) comme élément

du rite de réconciliation, elle fut prescrite d'une manière générale au synode *In Trullo* (692).

BIBLIOGRAPHIE : J. BEHM, *Die Handauflegung im Urchristentum nach Verwendung, Herkunft und Bedeutung*, I 1911. J. COPPENS, *L'imposition des mains et les rites connexes dans le Nouveau Testament et dans l'Église ancienne*, Wetteren-P 1925. A. STAERK, *Der Taufritus* (cfr p. 494), 127-177. (L'administration de l'onction avec le saint chrême). B. WELTE, *Die postbaptismale Salbung*, Fr 1939. H. ELFERS, *Gehört die Salbung mit Chrisma im ältesten abendländischen Initiationsritus zur Taufe oder zur Firmung?* ThGl 34 (1942), 334-341. Ph. HOFMEISTER, *Die heiligen Oele in der morgen - und abendländischen Kirche*, Wu 1948.

§ 3. LES EFFETS DE LA CONFIRMATION

1. La grâce de la Confirmation

a) En tant que sacrement des vivants, la confirmation produit (per se) l'augmentation de la grâce sanctifiante. Sententia certa.

Le Décret pour les Arméniens enseigne : per confirmationem augemur in gratia et roboramur in fide (D 695).

Dans la sainte Écriture et dans la Tradition de la primitive Église (cfr § 1), ce n'est pas la communication de la grâce, mais la communication du Saint-Esprit qui est indiquée, en général, comme effet principal de la confirmation. Mais la communication du Saint-Esprit est inséparablement unie à la collation de la grâce sanctifiante; en effet le Saint-Esprit, qui est déjà substantiellement présent dans l'âme avec le Père et le Fils, comme cause de son existence, vient dans l'âme du juste en y déployant une activité surnaturelle particulière et en opérant l'union et la ressemblance surnaturelles de l'âme avec Dieu par la communication de la grâce. S. Th., III, 72, 7 : Missio seu datio Spiritus Sancti non est nisi cum gratia gratum faciente. A la grâce sanctifiante sont unis les vertus infuses et les dons du Saint-Esprit. Parmi ces derniers, c'est le don de force qui répond le plus au but de la confirmation, en se manifestant dans la lutte contre les ennemis du salut et le plus parfaitement dans le martyre. Avec la grâce de la confirmation, le confirmé reçoit aussi le droit à des grâces actuelles, pour atteindre le but particulier du sacrement.

Les affirmations des Pères qui attribuent au baptême la rémission des péchés et à la confirmation la communication du Saint-Esprit, par exemple Tertullien, *De bapt.*, 6 et 8, ne doivent pas être entendues d'une manière exclusive. La rémission des péchés est inséparable de la collation de la grâce. C'est pourquoi le baptisé reçoit déjà, la grâce sanctifiante et, avec elle, aussi le Saint-Esprit. Cfr S. Cyprien, *Ep.* 74, 5 : « Il ne peut pas y avoir de baptême sans le Saint-Esprit. » Toutefois l'action surnaturelle du Saint-Esprit est différente dans le baptême et dans la confirmation. Dans le baptême, elle produit la renaissance, dans la confirmation la perfection de la vie surnaturelle.

b) L'effet spécifique de la confirmation est la perfection de la grâce du baptême. Sententia communis.

Le Catéchisme Romain (II, 3, 19) déclare : illud proprie confirmationi tribuitur, quod baptismi gratiam perficit.

Conformément à son but particulier, qui est de rendre témoignage pour le Christ (*Actes*, 1, 8), la grâce sanctifiante conférée dans la confirmation donne une force plus grande en vue de confesser avec courage extérieurement la foi. Le Décret pour les Arméniens enseigne, avec saint Thomas : Effectus hujus sacramenti est, quia in eo datur Spiritus Sanctus ad robur, sicut datus est Apostolis in die Pentecostes, ut videlicet christianus audacter Christi confiteatur nomen (D 697).

Les *Pères* attribuent à la confirmation la perfection de la vie surnaturelle qui a été déposée au baptême. *Saint Ambroise* dit du *spiritale signum* qui suit le baptême : « Post fontem superest, ut perfectio fiat » (*De sacr.*, III, 2, 8. Cfr S. Cyprien, *Ep.* 73, 9; Synode d'Elvire, can. 38 et 77 (D 52 d-e); S. Cyrille d'Alexandrie, *In Joëlem*, 32).

2. Le caractère de la Confirmation

La confirmation imprime dans l'âme une marque spirituelle ineffaçable, le caractère, et ne peut, pour cette raison, être réitérée. De fide (D 852).

Saint Cyrille de Jérusalem dit à propos de la communication du Saint-Esprit dans la confirmation : « Puisse Dieu vous donner le sceau du Saint-Esprit, ineffaçable éternellement! » (*Procat.* 17). Certains Pères (Pseudo-Fulgence, *Sermo* 45) et plusieurs synodes (Tolède, 653, Chalon-sur-Saône 813) interdisent la réitération de la confirmation tout comme celle du baptême.

L'église orthodoxe donne de nouveau « à ceux qui ont renié le Christ » — les Russes appellent ainsi ceux qui sont passés au judaïsme, au paganisme ou à l'Islam, les Grecs y joignent ceux qui sont passés au catholicisme et au protestantisme — la confirmation à leur retour dans son sein (*Confession orthodoxe*, I, a 105). Elle nie ainsi le caractère de la confirmation. Quelques théologiens déclarent toutefois que l'onction faite avec le chrême sur ceux

qui retournent à l'orthodoxie n'est pas une réitération du sacrement de confirmation, mais un rite de réconciliation.

But de la confirmation. D'après la doctrine de saint Thomas, le caractère de la confirmation donne la capacité et le droit d'accomplir des actions se rapportant au combat spirituel contre les ennemis de la foi. Il rend le confirmé semblable au Christ, le Maître de la vérité, le Roi de la justice et le Souverain Prêtre *(signum configurativum)*, il distingue les soldats du Christ des simples membres du royaume du Christ *(signum distinctivum)*, il donne la capacité et le droit de participer activement, bien que d'une manière limitée, au triple ministère du Christ *(signum dispositivum)* et oblige à confesser publiquement la foi chrétienne *(signum obligativum)*. Le caractère de la confirmation donne la capacité et le devoir de se livrer à l'apostolat (cfr S. Th., III, 72, 5).

Rapports entre le caractère du baptême et le caractère de la confirmation. Comme la confirmation est un sacrement indépendant et distinct du baptême et a sa fin particulière, il y a lieu d'admettre que le caractère de la confirmation est réellement différent du caractère du baptême, si bien qu'il n'est pas simplement un perfectionnement modal du caractère baptismal, mais une qualité de l'âme, différente du caractère du baptême. La confirmation d'un non-baptisé est invalide (S. Th., III, 72, 6).

BIBLIOGRAPHIE : J. B. UMBERG, *Confirmatione baptismus « perficitur »*, EThl 1 (1924), 505-517. P. RUPPRECHT, *Die Firmung als Sakrament der Vollendung*, ThQ 127 (1847), 262-277. G. W. H. LAMPE, *The Seal of Spirit. A Study in the Doctrine of Baptism and Confirmation in the New Testament and the Fathers*, Lo 1951. K. LÜBECK, *Die Wiederfirmung in der griechisch-russischen Kirche*, *Kath* 95 (1915), II, 198-214, 281-293.

§ 4. LA NÉCESSITÉ DE LA CONFIRMATION

1. Pour l'ensemble des chrétiens

De son institution par le Christ, il résulte que la confirmation est indispensable à l'Église, prise dans son ensemble. Elle lui transmet une force surnaturelle pour triompher des difficultés intérieures et extérieures que lui a prédites son divin Fondateur (Matthieu, X, 16 ss; Jean, XV, 20).

2. Pour le chrétien en particulier

Le baptisé peut obtenir le salut éternel même sans la confirmation. Sententia fidei proxima.

Le concile de Trente a déclaré que rien ne s'oppose à l'entrée des régénérés dans le ciel (D 792). La Tradition unanime de l'Église

attribue le salut aux baptisés qui sortent de la vie avant d'avoir reçu l'imposition des mains de l'évêque. Cfr Pseudo-Cyprien, *De rebapt.*, 4; *synode d'Elvire*, can. 77 (D 52 c); Pseudo-Melchiade (Décret de Gratien, C. 2 D. 5 de consecr.). La confirmation n'est donc pas, comme le baptême, nécessaire pour le salut d'une ***nécessité de moyen.*** Elle n'est nécessaire pour le salut que dans la mesure où elle contribue à l'achèvement du salut (S. Th., III, 72, 1 ad 3; 72, 8 ad 4).

S'il n'existe pas de commandement divin formel sur la réception de la confirmation, on peut déduire de son institution par le Christ l'ordre divin de la recevoir *(praeceptum divinum implicitum)*. Le droit canon (CIC 787) prescrit à tous les fidèles de la recevoir, si l'occasion s'en présente. Négliger de le faire par mépris du sacrement est gravement coupable (D 669). La charité chrétienne envers soi-même ordonne de ne pas laisser inutilisé un si important instrument de grâce.

La confirmatian de désir

Comme la grâce baptismale, la grâce de la confirmation (mais non pas le caractère) peut être obtenue en cas de nécessité par le désir du sacrement (votum confirmationis, confirmation de désir). Comme la grâce de la confirmation suppose la grâce baptismale, le baptême de désir doit précéder, sinon dans le temps, du moins dans la pensée, le désir de la confirmation (S. Th., III, 72, 6 ad 1 et 3).

§ 5. LE MINISTRE DE LA CONFIRMATION

1. Ministre ordinaire

L'évêque seul est ministre ordinaire de la confirmation. De fide.

Le concile de Trente a défini, contre les tendances anti-hiérarchiques de sectes du moyen âge (Vaudois, partisans de Wicleff et de Jean Huss) et contre la doctrine et la pratique de l'église grecque-orthodoxe, qui considère le simple prêtre comme ministre ordinaire : Si quis dixerit, sanctae confirmationis ordinarium ministrum non esse solum episcopum, sed quemvis simplicem sacerdotem A.S. (D 873; cfr D 418, 424, 450, 465, 572, 608, 697; CIC 782 § 1).

Au témoignage du *Livre des Actes* (VIII, 14 sqq; XIX, 6), le rite de la communication du Saint-Esprit était accompli par des apôtres. Or les évêques sont leurs successeurs. *En Occident*, l'administration de la confirmation a toujours passé pour un privilège de l'évêque. Nous en avons pour témoins

saint Hippolyte de Rome (*Trad. Apostol.*), le pape saint Corneille (*Ep. ad Fabium*), saint Cyprien (*Ep.* 73, 9), Pseudo-Cyprien (*De rebapt.*, 5), le synode d'Elvire (can. 38 et 77; D 52 d-e), saint Jérôme (*Dial. c. Lucif.*, 9), le pape saint Innocent Ier (*Ep.* 25, 3). Celui-ci distingue, comme saint Hippolyte, l'onction sur le front de l'onction faite par le prêtre au baptême et souligne que la première appartient seulement aux évêques : « Il n'est pas permis aux prêtres de marquer le front avec la même huile (dont ils peuvent oindre les baptisés); cela appartient uniquement aux évêques, quand ils communiquent le Saint-Esprit » (D 98). *En Orient* aussi, primitivement, l'évêque était le ministre ordinaire de la confirmation, comme l'attestent Firmilien, évêque de Césarée (*Ep.* 75, 5 dans la collection des Lettres de S. Cyprien), la Didascalie (II, 32, 3; III, 12, 2), saint Jean Chrysostome (*In Actus homil.*, XVIII, 3).

Démonstration interne

Comme sacrement de perfectionnement, il convient que la confirmation soit administrée par les titulaires de la plénitude du pouvoir sacerdotal; comme obligation à livrer le combat spirituel, par les chefs de la *militia christiana*, les évêques (S. Th., III, 72, 11; S.c.G., IV, 60). L'administration de la confirmation par l'évêque fortifie la conviction pour les fidèles d'être unis à leur évêque et sert ainsi au maintien et à l'affermissement de l'unité chrétienne (cfr S. Bonaventure, *In Sent.*, IV, d. 7, a. 1 q. 3).

2. Ministre extraordinaire

Est ministre extraordinaire de la confirmation le simple prêtre à qui ce pouvoir a été conféré par le droit commun ou par un indult apostolique. Sententia certa (CIC 782 § 2; cfr D 697, 573).

Par un indult général du Saint-Siège, prenant effet au 1er janvier 1947 : *a*) les curés proprement dits; *b*) les vicaires actuels (canon 471) et économes (canon 472); *c*) les prêtres auxquels a été confié de manière exclusive et permanente, dans un territoire déterminé avec une église déterminée, le ministère complet avec tous les droits et les devoirs d'un curé, ont obtenu le pouvoir de conférer personnellement la confirmation aux fidèles qui se trouvent sur leur territoire : *a*) si ceux-ci se trouvent, à la suite d'une grave maladie, en réel danger de mort si bien qu'on peut s'attendre à leur décès et *b*) si l'évêque diocésain ne peut pas être atteint ou est empêché légitimement et s'il n'y a pas un autre évêque en communion avec le Siège Apostolique qui puisse facilement remplacer l'évêque diocésain. La transgression des règles de cet Indult relativement aux personnes à confirmer a pour conséquence l'invalidité du sacrement et la perte des pouvoirs (canon 2365). Décret de la sainte Congrégation des Sacrements *Spiritus Sancti munera* du 14 septembre 1946 (ASS 38, 1946, 349 sqq). Des prescriptions particulières ont été établies pour les pays de missions (ASS 40, 1948, 41).

Le pape *saint Grégoire le Grand* permit aux prêtres de Sardaigne de donner la confirmation, en l'absence des évêques (*Ep.* IV, 26). D'autres papes, par la suite, autorisèrent, dans de nombreux cas, de simples prêtres à donner la confirmation.

En Orient, l'administration de la confirmation par de simples prêtres est devenue peu à peu d'un usage général à partir du IVe siècle. Les Constitutions Apostoliques (fin du IVe siècle) attribuent l'imposition des mains pour la confirmation, non seulement à l'évêque, mais aussi au prêtre (VIII, 28, 3). Cette évolution fut fortement favorisée par la distinction entre la confection et l'administration du sacrement de confirmation, c'est-à-dire entre la consécration du chrême réservée à l'évêque et l'onction faite par le prêtre avec le chrême consacré (cfr S. Cyrille de Jérusalem, *Cat. myst.*, III, 3). La validité de la confirmation donnée par le prêtre dans le rite grec, et qui a toujours été reconnue par l'Église latine, s'explique par un privilège tacite du Siège Apostolique (ainsi Benoît XIV, *De synodo dioc.*, VII, 9, 3; cfr D 696 : per Apostolicae Sedis dispensationem).

Le pouvoir extraordinaire de confirmer du simple prêtre ne doit pas être considéré comme une émanation du pouvoir pontifical de juridiction, ni non plus comme un pouvoir d'ordre transmis extra-sacramentalement, mais comme un élément du pouvoir d'ordre sacerdotal reçu dans l'ordination sacerdotale. Cet élément de pouvoir est d'abord lié, en vertu d'un ordre divin, et ne peut être utilisé qu'en raison d'une délégation du Souverain Pontife.

BIBLIOGRAPHIE : F. GILLMANN, *Zur Lehre der Scholastik vom Spender der Firmung und des Weihesakraments*, Pa 1920. J. GEMMEL, *Zur Firmungsvollmacht für die Pfarrer*, Klerublatt 28 (1948), 82-83. J. BRINKTRINE, *Der einfache Priester als Spender der heiligen Firmung*, DTh 7 (1929), 301-314. E. J. MAHONEY, *The Priest as Minister of Confirmation. The Decree of September 1946 with Commentary*, Lo 1952.

§ 6. LE SUJET DE LA CONFIRMATION

La confirmation peut être reçue validement par tout baptisé qui n'a pas encore été confirmé. Sententia certa.

Les enfants au-dessous de l'âge de raison aussi peuvent recevoir validement la confirmation, comme le prouve la pratique de confirmer les enfants, en Occident, jusqu'au XIIIe siècle, et en Orient aujourd'hui encore. Conformément à son but d'équiper le baptisé pour en faire un soldat du Christ, la confirmation convient mieux, une fois arrivée l'âge de raison, c'est-à-dire vers la septième année, ce que prescrit le Droit Canonique (CIC 788). Toutefois des exceptions sont permises, surtout au cas de danger de mort. La confirmation peut alors

et même doit être donnée aux enfants non doués de la raison, car un état de grâce plus élevé a pour conséquence aussi un état de gloire plus haut (S. Th., III, 72, 8 ad 4).

La *réitération* de la confirmation est invalide et gravement coupable.

L'imposition des mains que le pape *saint Étienne Ier*, se référant à la tradition, avait prescrite pour la réception des chrétiens ayant abjuré l'hérésie (D 46) ne peut guère être considérée, contrairement à l'opinion de saint Cyprien (*Ep.* 74, 5), comme une réitération de la confirmation, mais, ainsi que le montre l'addition *in poenitentiam*, comme une cérémonie de réconciliation. Toutefois on attribuait à cette dernière la communication du Saint-Esprit, parce que, dans l'antiquité, on croyait que les sacrements conférés dans l'hérésie, tout en étant valides, ne donnaient pas le Saint-Esprit, celui-ci n'étant donné que lors de l'entrée dans la véritable Église (cfr S. Augustin, *De bapt.*, III, 16, 21; III, 17, 22). A l'imposition des mains était jointe une oraison pour demander le Saint-Esprit (cfr S. Léon, I, *Ep.* 159, 7; 167, 18), si bien que le rite de la réconciliation avait une grande ressemblance avec la confirmation.

Pour recevoir *dignement* la confirmation l'état de grâce est nécessaire. L'instruction religieuse des confirmands appartient à la préparation éloignée du sacrement (cfr *Catéchisme Romain*, II, 3, 17-18).

BIBLIOGRAPHIE : J. Cl. BENNINGTON, *The Recipient of Confirmation*, Wa 1952. K. SUDBRACK, *Das Alter der Firmlinge*, ThprQ 93 (1940), 285-297. J. COPPENS (cfr p. 510), 380 sqq. Fr. DE SAINT-PALAIS D'AUSSAC, *La réconciliation des hérétiques dans l'Église latine*, P 1943.

III. L'EUCHARISTIE

BIBLIOGRAPHIE : A. D'ALÈS, *De SS. Eucharistia*, P 1929. M. DE LA TAILLE, *Mysterium fidei. De augustissimo Corporis et Sanguinis Christi sacrificio atque sacramento*, P ³1931. A. VAN HOVE, *Tractatus de SS. Eucharistia*, Me ²1941. K. GUTBERLET, *Das hl. Sakrament des Altares*, Ra 1919. A. SCHÜTZ, *Christus mit uns*, Mu 1939. Th. SPACIL, *Doctrina theologiae Orientis separati de SS. Eucharistia*, R 1928/29. A. D'ALÈS, *La doctrine eucharistique de saint Irénée*, RSR 13 (1923), 24-46. J. MAIER, *Die Eucharistielehre der drei grossen Kappadozier*, Br 1915. St. LISIECKI, *Quid S. Ambrosius de SS. Eucharistia docuerit*, Br 1910. A. NAEGLE, *Die Eucharistielehre des hl. Johannes Chrysostomus, des Doctor Eucharistiae*, Fr 1900. Fr. J. REINE, *The Eucharistic Doctrine and Liturgy of the Mystagogical Catecheses of Theodore of Mopsuestia*, Wa 1942. K. ADAM, *Die Eucharistielehre des hl. Augustinus*, Pa 1908. ID., *Zur Eucharistielehre des hl. Augustinus. Gesammelte Aufsätze*, A 1936, 237-267. G. LECORDIER, *La doctrine de l'Eucharistie chez saint Augustin*, P 1930. A. STRUCKMANN, *Die Eucharistielehre des hl. Cyrill von Alexandrien*, Pa 1910. G. RAUSCHEN, *Eucharistie und Busssakrament in den ersten sechs Jahrhunderten der Kirche*, Fr ²1910.

J. R. GEISELMANN, *Die Abendmahlslehre an der Wende der christlichen Spätantike zum Frühmittelalter. Isidor von Sevilla und das Sakrament der Eucharistie*, Mu 1933. ID., *Die Eucharistielehre der Vorscholastik*, Pa 1926. ID., *Studien zu frühmittelalterlichen Abendmahlsschriften*, Pa 1926. ID., *Zur Eucharistielehre der Frühscholastik*, ThR 29 (1930), 1-12. ID., *Zur frühmittelalterlichen Lehre vom Sakrament der Eucharistie*, ThQ 116 (1935), 323-403. J. ERNST, *Die Lehre des hl. Paschasius Radbertus von der Eucharistie*, Fr 1896. H. PELTIER, *Paschase Radbert, Abbé de Corbie*, Amiens 1938. A. NAEGLE, *Ratramnus und die hl. Eucharistie*, W 1903. J. A. FAHEY, *The Eucharistic Teaching of Ratramn of Corbie*, Mu 1951. P. SHAUGHNESSY, *The Eucharistic Doctrine of Guitmund of Aversa*, R 1939. L. BRIGUÉ, *Alger de Liège. Un théologien de l'Eucharistie au début du XIIe siècle*, P 1936. F. DOYEN, *Die Eucharistielehre Ruperts von Deutz*, Metz 1889. E. DUMONTET, *La théologie de l'Eucharistie à la fin du XIIe siècle. Le témoignage de Pierre le Chantre d'après la « Summa de Sacramentis »* AHDL 14 (1943-1945), 181-262. F. X. KATTUM, *Die Eucharistielehre des hl. Bonaventura*, Mu-Freising, 1920. A. LANG, *Zur Eucharistielehre des hl. Albertus Magnus : Das Corpus Christi verum im Dienste des Corpus Christi mysticum*, DTh 10 (1932), 256-274. A. PIOLANTI, *Il corpo mistico e le sue relagioni con l'Eucaristia in S. Alberto Magno*, R 1939. M. GRABMANN, *Die Theologie der eucharistischen Hymnen des hl. Thomas von Aquin*, Kath 82 (1902), I, 385-399. C. BOECKL, *Die Eucharistielehre der deutschen Mystiker des Mittelalters*, Mu 1923. G. BUESCHER, *The Eucharistic Teaching of William Ockham*, St.Bv. - In 1950. E. ISERLOH, *Die Eucharistie in der Darstellung des Johannes Eck*, Mr 1950. R. SNOECKS, *L'argument de tradition dans la controverse eucharistique entre catholiques et réformés français au XVIIe siècle*, Lou 1951. E. DORONZO, *De Eucharistia*, 2 tomes, Mw 1947-48.

§ 1. LA NOTION D'EUCHARISTIE

1. Définition

L'Eucharistie est le sacrement dans lequel le Christ est véritablement présent avec son corps et son sang sous les espèces du pain et du vin, pour s'offrir d'une manière non sanglante au Père céleste et se donner aux fidèles comme nourriture de leurs âmes.

2. Images

L'arbre de vie au paradis terrestre, le sacrifice d'Abraham et de Melchisédech, la manne dans le désert, les pains de proposition au Temple, les divers sacrifices de l'Ancien Testament, surtout l'agneau pascal, sont des figures de l'Eucharistie.

3. Supériorité

La supériorité de l'Eucharistie sur tous les autres sacrements se prouve d'après saint Thomas : *a*) par son *contenu*; celui-ci n'est pas comme dans les autres sacrements, une force communiquée par le Christ pour produire la grâce, mais le Christ lui-même, source de la grâce; *b*) par la *subordination* des

autres sacrements à l'Eucharistie comme à leur fin; *c*) par le *rite* des autres sacrements qui trouve le plus souvent sa conclusion dans la réception de l'Eucharistie (S. Th., III, 65, 3).

BIBLIOGRAPHIE : Ch. Schermann, *Εὐχαριστία* und *εὐχαριστεῖν in ihrem Bedeutungswandel bis 200 n. Chr.*, Philologus 60, 375-410. Id., *Das « Brotbrechen » im Urchristentum*, BZ 8 (1910), 33-52, 162-183.

A. La présence réelle

CHAPITRE PREMIER

Le fait de la présence réelle du Christ

§ 2. LES HÉRÉSIES

1. Antiquité

Dans l'antiquité chrétienne, les *docètes* et les *sectes gnostiques et manichéennes* nièrent la présence réelle du corps et du sang du Christ dans l'Eucharistie, en partant de cette idée que le Christ n'avait qu'un corps apparent (cfr S. Ignace, *Smyrn.*, VII, 1).

2. Moyen âge

En raison d'une remarque de Hincmar de Reims (*De praedest.*, 31) que l'on a appliquée, sans motif suffisant, à *Jean Scot Erigène* († vers 870), ce dernier est fréquemment indiqué comme un négateur de la présence réelle. Mais ses écrits ne permettent pas de le ranger parmi les adversaires de la présence réelle. bien qu'il ait insisté expressément sur le caractère symbolique de l'Eucharistie.

« Le Livre de Jean Scot » sur l'Eucharistie, auquel se référait Bérenger de Tours pour appuyer son erreur, et que le synode de Verceil (1050) a condamné est, semble-t-il, identique à l'ouvrage du moine *Ratramme de Corbie* († après 868) *De corpore et sanguine Domini*. Ratramme ne niait pas la présence réelle, mais, contrairement à Paschase Radbert († vers 860) qui soutenait la complète identité du corps sacramentel avec le corps historique du Christ, il soulignait fortement la différence de la forme apparente et appliqua à l'Eucharistie les termes de *similitudo, imago, pignus*. Contre le réalisme exagéré de Paschase Radbert se dressèrent aussi *Raban Maur*, dans une lettre (aujourd'hui perdue) à Egil, Abbé de Prüm, et le moine *Godescalc*, dans le traité faussement attribué à Raban Maur « Dicta cujusdam sapientis de corpore et sanguine Domini adversus Ratbertum ».

Béranger de Tours († 1088) niait la transubstantiation du pain et du vin, ainsi que la présence réelle du Christ, et ne voyait dans l'Eucharistie qu'un symbole (figura, similitudo) du corps et du sang du Christ glorifié. Les paroles du Christ : « Ceci est mon corps » doivent s'entendre, selon lui, au sens figuré, tout comme « le Christ est la pierre angulaire ». La doctrine de Béranger fut combattue par de nombreux théologiens, par exemple Durand de Troarn, Lanfranc, Guimond d'Aversa, Bernold de Saint-Blaise, et condamnée dans de nombreux synodes, d'abord dans un synode romain sous le pape saint Léon IX, en 1050, et finalement au synode romain de carême, en 1079, sous le pape saint Grégoire VII. A ce dernier synode Bérenger fit sa rétractation et adhéra à une profession de foi dans laquelle sont clairement exprimées la transsubstantiation et la présence réelle du Christ (D 355).

Au XIIe et au XIIIe siècle, diverses *sectes spiritualistes* (Pétrobrusiens, Henriciens, Cathares, Albigeois), par aversion pour l'organisation visible de l'Église, et sous l'impression des idées gnostiques et manichéennes, rejetèrent le pouvoir sacerdotal de consécration et la présence réelle. Contre ces erreurs, le 4e concile du Latran (1215) présenta officiellement la doctrine de la transsubstantiation, de la présence réelle et du pouvoir exclusif de consacrer du prêtre ordonné validement (D 430; cfr D 367, 302).

Au XIVe siècle *Jean Wicleff* († 1384) combattit la doctrine de la transsubstantiation et enseigna que les substances du pain et du vin persistaient après la consécration (théorie de la remanence). La présence du Christ dans l'Eucharistie fut réduite par lui à une présence dynamique. Le fidèle ne recevrait le corps et le sang du Christ que d'une manière spirituelle. L'adoration de l'Eucharistie serait de l'idolâtrie. La messe n'aurait pas été instituée par le Christ. — La doctrine de Wicleff fut condamnée à un synode de Londres (1382) et au concile de Constance (1418). (D 581 sqq).

3. Temps modernes

Les réformateurs furent d'accord pour rejeter la transsubstantiation et le caractère sacrificiel de l'Eucharistie, mais furent d'avis divergents dans la question de la présence réelle.

a) *Luther*, sous l'impression des paroles de l'institution, maintint la foi en la présence réelle, mais la limita à la durée de la célébration de la Cène *(in usu)*. A l'encontre de la doctrine catholique de la transsubstantiation, il admettait une coexistence du vrai corps et du vrai sang du Christ avec la substance du pain et du vin (consubstantiation) : verum corpus et sanguis Domini nostri Jesu Christi *in et sub pane et vino* per verbum Christi nobis christianis ad manducandum et bibendum institutum et mandatum *(Cat. Major*, v, 8). La possibilité de la présence réelle du corps et du sang du Christ était expliquée par Luther en recourant à la théorie, insoutenable, de l'ubiquité, d'après laquelle la nature humaine du Christ, en vertu de l'union hypostatique, participe réellement aux attributs divins et ainsi à l'omniprésence de Dieu

(cfr *Conf. Aug.* et *Apol. Conf. Art.* 10; *Art Smalcald.*, III, 6; *Formula Concordiae*, I, 8, 11-12; II, 7).

b) *Zwingle* (de même Carlostadt, Bucer, Oecolampade) nia la présence réelle et déclara que le pain et le vin n'étaient que de simples symboles du corps et du sang du Christ. D'après lui, la Cène n'est qu'un mémorial de notre rédemption par la mort du Christ et une profession de foi de la communauté.

c) *Calvin*, de qui se rapprocha finalement Mélanchton (cryptocalvinistes) adopta une voie moyenne, en rejetant la présence substantielle du corps et du sang du Christ et en enseignant une présence dynamique (secundum virtutem). En prenant le pain et le vin, les fidèles, c'est-à-dire d'après Calvin les prédestinés, reçoivent une force émanant du corps glorifié du Christ et qui nourrit l'âme.

C'est contre les erreurs des réformateurs que sont dirigées les définitions dogmatiques des 13ᵉ, 21ᵉ et 22ᵉ sessions du concile de Trente.

Le *protestantisme libéral* actuel conteste que le Christ ait eu l'intention d'instituer l'Eucharistie et regarde la dernière Cène comme un simple repas d'adieu. La Cène de l'Église primitive serait issue des assemblées des disciples de Jésus. Saint Paul aurait fait de ce simple repas d'adieu une institution pour l'avenir (« Faites ceci en mémoire de moi! ») et aurait joint au renouvellement de la Cène le souvenir de la mort du Seigneur (*I Cor.*, XI, 26). — Le pape saint Pie X a condamné cette proposition *moderniste* : « Dans ce que saint Paul raconte de l'institution de l'Eucharistie, tout n'est pas à prendre historiquement. » (D 2045).

BIBLIOGRAPHIE : M. CAPPUYNS, *Jean Scot Erigène. Sa vie, son œuvre, sa pensée*, Lou 1933, 86-91. J. SCHNITZER, *Berengar von Tours, sein Leben und seine Lehre*, Mu 1890. A. J. MACDONALD, *Berengar and the Reform of Sacramental Doctrine*, Lo 1930. R. P. REDMOND, *Berengar and the Development of Eucharistic Doctrine*, Newcastle 1934. W. H. BEEKENKAMP, *De Avondmaalsleer van Berengarius van Tours*, La Haye 1941. ID., *Berengarii Turonensis De sacra coena adversus Lanfrancum*, La Haye 1941. M. MATRONOLA, *Un testo inedito di Berengario di Tours e il Concilio Romano del 1079*, Mi 1936; cfr J. GEISELMANN, ThQ 118 (1937), 1-31, 133-172. R. HEURTEVENT, *Durand de Troarn et les origines de l'hérésie bérengarienne*, P ²1928. J. R. GEISELMANN, *Bernold von St. Blasien. Sein neuentdecktes Werk über die Eucharistie*, Mu 1936. H. WEISWEILER, *Die vollständige Kampfschrift Bernolds von St. Blasien gegen Berengar : De veritate corporis et sanguinis domini*, Schol 12 (1937) 58-93. H. GRASS, *Die Abendmahlslehre bei Luther und Calvin*, Gü ²1954.

§ 3. LA PRÉSENCE RÉELLE D'APRÈS LA SAINTE ÉCRITURE

Dans l'Eucharistie le corps et le sang du Christ sont vraiment, réellement et substantiellement présents. De fide.

Le concile de Trente a défini contre les négateurs de la présence réelle : Si quis negaverit, in sanctissimae Eucharistiae sacramento

contineri *vere, realiter et substantialiter* corpus et sanguinem una cum anima et divinitate Domini nostri Jesu Christi ac proinde totum Christum, sed dixerit, tantummodo esse in eo ut in signo vel figura aut virtute A.S. (D 883).

Les trois adverbes *vere, realiter, substantialiter* sont dirigés spécialement contre les théories de Zwingle, d'Oecolampade et de Calvin, mais excluent toutes les formes d'explication figurée des paroles de l'institution.

1. Promesse de l'Eucharistie (Jean, VI, 22-71. Vulg., 721)

Après les miracles préparateurs de la multiplication des pains et de la marche sur la mer, Jésus répond aux Juifs qui désirent une répétition du miracle de la multiplication des pains : « Donnez-vous de la peine, non pas pour la nourriture qui périt, mais pour la nourriture qui subsiste jusque dans la vie éternelle, celle que le Fils de l'homme vous donnera » (27). Dans le discours eucharistique qui suit, Jésus parle *a*) d'abord d'une façon toute générale du véritable pain du ciel qui descend du ciel et donne au monde la vie éternelle (29-34); *b*) ensuite il se désigne lui-même comme ce pain du ciel qui donne la vie et demande en échange la foi (35-51a); *c*) enfin il précise que le véritable pain du ciel est sa chair et fait dépendre la possession de la vie éternelle de la consommation de sa chair et de son sang (51b-58) : « Le pain que je donnerai, c'est ma chair, pour la vie du monde. 52. Alors les juifs discutèrent entre eux et dirent : Comment cet homme peut-il nous donner sa chair à manger? 53. Mais Jésus leur répondit : En vérité, en vérité je vous le dis, si vous ne mangez la chair du Fils de l'homme et ne buvez son sang, vous n'aurez point la vie en vous. 54. Celui qui mange ma chair et boit mon sang a la vie éternelle et je le ressusciterai au dernier jour. 55. Car ma chair est une vraie nourriture et mon sang est un vrai breuvage. 56. Celui qui mange ma chair et boit mon sang demeure en moi et moi (je demeure) en lui. »

Les adversaires de la présence réelle entendent ces paroles, au sens figuré, de la foi au sacrifice du Christ sur la croix. Mais en faveur de l'interprétation littérale militent les raisons suivantes :

a) le *sens naturel des mots*. Il faut particulièrement noter les expressions réalistes ἀληθὴς βρῶσις = une véritable nourriture (v. 55); ἀληθὴς πόσις

= un véritable breuvage (v. 55); τρώγειν = ronger, mâcher, manger (v. 54 sqq).

b) la *difficulté de l'interprétation figurée*. Manger la chair et boire le sang de quelqu'un signifie, dans la langue biblique, au sens figuré : poursuivre quelqu'un sanguinairement, anéantir quelqu'un (cfr *Ps.* 26, 2; Isaïe, IX, 20; Michée, III, 3).

c) l'*interprétation des auditeurs*, que Jésus ne rectifie pas, comme il le fait dans d'autres cas lors de malentendus (cfr Jean, III, 3 sqq; IV, 32 sqq; Matthieu, XVI, 6 sqq), mais qu'il confirme, même au risque d'être abandonné par ses disciples et ses apôtres (v. 60 sqq). Au v. 63 (« C'est l'esprit qui vivifie, la chair ne sert de rien »), il ne repousse pas l'interprétation littérale, mais seulement l'interprétation au littéralisme grossier (capharnaïtique).

d) l'*exégèse des Pères*, qui appliquent régulièrement à l'Eucharistie la dernière section du discours de la promesse (51b-58) par exemple saint Jean Chrysostome, saint Cyrille d'Alexandrie, saint Augustin, et l'interprétation du Concile de Trente (D 875, 930).

2. Institution de l'Eucharistie (Matthieu, XXVI, 26-28; Marc, XIV, 22-24; Luc, XXII, 15-20; I *Cor.*, XI, 23-25)

La preuve scripturaire principale de la présence réelle se trouve dans les paroles de l'institution, qui sont rapportées par quatre écrivains, saint Matthieu, saint Marc, saint Luc et saint Paul, sous des termes différents, mais objectivement d'accord.

a) Les paroles prononcées sur le *pain* sont dans la forme dite *pétrinienne*, transmise par saint Matthieu et saint Marc : τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου, *Vulgate :* Hoc est corpus meum; dans la forme dite *paulinienne*, transmise par saint Luc et saint Paul (d'après S. Luc) : τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον, *Vulgate :* Hoc est corpus meum quod pro vobis datur (chez saint Paul fait défaut le participe διδόμενον, *Vulgate :* tradetur). Le sens de ces paroles est donc : Ce que je vous tends est mon corps qui est livré pour vous.

b) Les paroles prononcées sur le *calice* sont dans la forme *pétrinienne* (d'après Marc) : τοῦτό ἐστιν τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης τὸ ἐκχυννόμενον ὑπὲρ (Matthieu, περὶ) πολλῶν, *Vulgate* : Hic est sanguis meus novi testamenti, qui pro multis effundetur (Saint Matthieu ajoute : εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν, *Vulgate :* in remissionem peccatorum), dans la forme *paulinienne* (d'après S. Luc) : τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐν τῷ αἵματί μου, τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυννόμενον (l'addition : τὸ — ἐκχυννόμενον manque chez saint Paul), *Vulgate :* Hic est calix novum

testamentum in sanguine meo, qui pro vobis fundetur. Ces paroles signifient : Le contenu de ce calice est mon sang par lequel a été scellée la Nouvelle Alliance (comme autrefois l'Ancienne Alliance aussi a été scellée par le sang conformément à *Exode*, XXIV, 8 : « C'est le sang de l'alliance que Yahvé a conclue avec vous ») et ce sang est versé pour vous.

L'Église catholique, contrairement à la critique rationaliste moderne, a toujours maintenu l'historicité et, contrairement aux négateurs de la présence réelle, toujours aussi l'interprétation littérale des paroles de l'institution. Le concile de Trente a condamné leur interprétation au sens figuré et ainsi indirectement déclaré authentique l'exégèse littérale (D 874). Cette dernière est exigée :

a) par le *texte*. On n'y trouve aucun point d'appui pour une interprétation au sens figuré : en effet le pain et le vin ne sont, ni par nature, ni d'après l'usage général du langage, des symboles du corps et du sang. L'interprétation littérale ne comporte aucune contradiction, mais suppose la foi en la divinité du Christ.

b) par les *circonstances*. Le Christ devait se mettre à la portée de l'état d'esprit des apôtres qui ont compris ses paroles, telles quelles étaient prononcées. S'il ne voulait pas induire en erreur l'humanité, il devait se servir, dans l'institution d'un sacrement et d'un acte cultuel si sublimes, dans la fondation de la Nouvelle Alliance et la rédaction de son testament, d'une forme de langage qui ne pût pas être mal comprise.

c) par les *conséquences pratiques* que saint Paul tire des paroles de l'institution. L'apôtre voit dans la réception indigne de l'Eucharistie un péché contre le corps et le sang du Seigneur, et dans la digne réception une participation au corps et au sang du Christ. *I Cor.*, XI, 27 sqq : « Quiconque mange le pain ou boit la coupe du Seigneur indignement aura à répondre du corps et du sang du Seigneur, 28. Que chacun donc s'éprouve soi-même et qu'alors seulement, il mange de ce pain et boive à cette coupe, 29. Quiconque en effet mange et boit indignement, mange et boit sa propre condamnation, car il ne distingue pas le corps du Seigneur. » *I Cor.*, X, 16 : « La coupe de bénédiction que nous bénissons n'est-elle pas une participation au sang du Christ, et le pain que nous rompons n'est-il pas une participation au corps du Christ? »

d) par l'*insuffisance des arguments contraires*. Si la copule « est », en maints passages de la sainte Écriture, par exemple Matthieu, XIII, 38 : « Le champ est le monde » (cfr Jean, X, 7a; XV, 1; *I Cor.*, X, 4) équivaut à « signifie » ou « figure », le sens figuré résulte sans plus de la nature des choses (par exemple dans une parabole ou une allégorie) ou de l'usage général de la langue. Mais cette condition préalable ne se rencontre pas dans le récit de l'institution de l'Eucharistie.

BIBLIOGRAPHIE : J. B. Belser (cfr p. 488). Th. Philips, *Die Verheissung der hl. Eucharistie nach Johannes*, Pa 1922. V. Schmitt, *Die Verheissung der Eucharistie* (Joh., vi), *bei den Vätern*, Wu 1900. Id., *Die Verheissung der Eucharistie* (Joh., vi) *bei den Antiochenern Cyrillus von Jerusalem und Johannes Chrysostomus*, Wu 1903. W. Berning, *Die Einsetzung der hl. Eucharistie in ihrer ursprünglichen Form*, Me 1901. W. Koch, *Das Abendmahl im Neuen Testament*, Mr [3]1926. J. Jeremias, *Die Abendmahlsworte Jesu*, G [2]1949. W. Goossens, *Les origines de l'Eucharistie, Sacrement et Sacrifice*, Ge-P 1931. A. Arnold, *Der Ursprung des christlichen Abendmahls im Lichte der neuesten liturgiegeschichtlichen Forschung*, Fr 1937. H. Schürmann, *Der Einsetzungsbericht* Luc, xxii, 19*b*-20, *als ursprüngliche Textüberlieferung*, Mu 1955.

§ 4. LA PRÉSENCE RÉELLE D'APRÈS LA TRADITION

1. Les Pères anténicéens

Le plus ancien témoignage de tradition qui affirme clairement la présence réelle du Christ dans l'Eucharistie se trouve chez *saint Ignace d'Antioche* († vers 107). Celui-ci parlant des docètes : « Ils s'abstiennent, dit-il, de l'Eucharistie et de la prière, parce qu'ils ne confessent pas que l'Eucharistie est la chair de notre Sauveur Jésus-Christ, laquelle a souffert pour nos péchés et que le Père, dans sa bienveillance, a ressuscitée » (*Smyrn.*, vii, 1). Ailleurs (*Philad.* 4), il s'exprime ainsi : « Ayez donc soin de ne participer qu'à *une seule* Eucharistie : il n'y a en effet qu'*une seule* chair de notre Seigneur, *une seule* coupe pour nous unir dans son sang. »

Saint Justin († vers 165) donne dans sa 1re Apologie une description de la célébration de l'Eucharistie au IIe siècle (c. 65) et dit de l'aliment eucharistique : « Car nous ne prenons pas cet aliment comme un pain commun et une boisson commune. De même que, par la vertu du Verbe de Dieu, Jésus-Christ, notre Sauveur, a pris chair et sang pour notre salut, ainsi l'aliment consacré par la prière formée des paroles du Christ, cet aliment qui doit nourrir par assimilation notre sang et notre chair, est la chair et le sang de Jésus fait chair » (66, 2). Saint Justin met ici en parallèle la consécration de l'Eucharistie avec l'Incarnation. L'effet de l'une comme de l'autre est la chair et le sang de Jésus-Christ. Et pour le prouver, saint Justin cite ensuite les paroles de l'institution que « les apôtres nous rapportent dans leurs Mémoires qu'on appelle Évangiles. »

Saint Irénée de Lyon († vers 202) atteste que « le pain sur lequel est prononcée l'action de grâces est le corps du Seigneur et que le calice contient son sang » (*Adv. haer.*, iv, 18, 4). Le Christ a « déclaré que le calice qui est pris des choses créées est son propre sang, (αἷμα ἴδιον) avec lequel il pénètre notre sang, et que le pain qui appartient à la création est son propre corps (ἴδιον σῶμα), avec lequel il élève nos corps » (*ibidem*, v, 2, 2). Notre chair « est nourrie du corps et du sang du Seigneur et est un de ses membres » et par là « capable de recevoir le don de Dieu, qui consiste dans la vie éternelle » (*ibidem*, v, 2, 3). « Comment peuvent-ils (les gnostiques) prétendre que la chair tombera en

ruine et ne participera pas à la vie, alors qu'elle est nourrie par le corps du Seigneur et par son sang ? » (*ibidem*, iv, 18, 5). Saint Irénée démontre donc par la réception réelle du corps et du sang du Christ la résurrection de la chair.

Les Alexandrins *Clément* et *Origène* attestent la foi générale de l'Église dans le fait que le Seigneur nous donne son corps et son sang pour nourriture. Mais il se trouve aussi chez eux, en raison de leur tendance à l'allégorie, des passages où ils entendent par chair et sang l'enseignement du Christ qui nourrit notre esprit. Origène, *Contre Celse*, viii, 33 : « Quant à nous, nous rendons grâces au Créateur de l'univers et c'est pourquoi aussi nous mangeons les pains qui nous sont offerts au milieu de l'action de grâces et de la prière pour les dons reçus; ces pains sont devenus auparavant un certain corps, lequel, à cause de la prière, est saint et sanctifie ceux qui en mangent avec une conscience saine » (cfr *In Num. hom.*, vii, 2; *In Ex. hom.*, xiii, 3; *In Matth. comment. sec.* 85). Comme, d'après la manière de voir des Alexandrins, le même texte scripturaire peut avoir un sens multiple, l'exégèse allégorique n'exclut pas le sens littéral.

Tertullien († vers 220) exprime sa foi en la présence réelle dans ces mots réalistes : « La chair (du chrétien) est nourrie de la chair et du sang du Seigneur, afin que l'âme aussi soit nourrie de Dieu » (caro corpore et sanguine Christi vescitur, ut et anima de Deo saginetur; *De carnis resurr.* 8). Il dit, à propos des chrétiens qui fabriquent des idoles : « Les Juifs n'ont porté qu'une fois la main sur le Christ; ceux-là saisissent tous les jours son corps. De telles mains devraient être coupées » (*De idololatria*, 7). Le parallèle avec le crime des Juifs exige de regarder comme réellement présent le corps du Christ contre qui pèchent les chrétiens en recevant indignement l'Eucharistie. — Quand Tertullien (*Adv. Marcionem*, iv, 40) ajoute aux paroles de l'institution *Hoc est corpus meum*, cette explication : id est figura corporis mei, il n'entend pas le terme *figura* au sens d'image ou de symbole, car il veut prouver contre le docétisme de Marcion précisément la réalité du corps du Christ : figura autem non fuisset, nisi veritatis esset corpus. *Figura* signifie la forme apparente, les espèces sacramentelles.

Saint Cyprien († 258) rapporte à l'Eucharistie la demande du pain quotidien, dans le *Pater*, et affirme que « le Christ est notre pain, à nous qui touchons son corps » (qui corpus ejus contingimus), et que « ceux qui touchent son corps et reçoivent l'Eucharistie d'après la règle de la communauté », conformément à Jean, vi, 51, ont la vie éternelle (*De dominica orat.*, 18). A propos des « lapsi », qui reçoivent l'Eucharistie sans pénitence et réconciliation préalables, il déclare : « Ils font violence à son corps et à son sang, et ils pèchent maintenant contre le Seigneur avec leur main et leur bouche d'une manière plus grave que lorsqu'ils l'avaient renié » (*De lapsis*, 16). Il met en parallèle la perception du sang du Christ dans l'Eucharistie avec le fait de verser son sang dans le martyre. Ce parallèle exige que le sang du Christ eucharistique soit aussi réel que le sang versé par le martyr (cfr *Ep.* 58, 1; *Ep.* 63, 15).

2. Les Pères postnicéens

Parmi les Pères postnicéens émergent, en particulier, comme témoins de la foi en la présence réelle : chez les Grecs *saint Cyrille de Jérusalem* (4 et 5 *mystag. Cath.*), *saint Jean Chrysostome*, le Docteur de l'Eucharistie, *saint Cyrille d'Alexandrie* et *saint Jean Damascène* (*De fide orth.*, IV, 13); chez les Latins, *saint Hilaire de Poitiers* (*De Trin.*, VIII, 13) et *saint Ambroise* (*De sacr.*, IV, 1-7; *De myst.* 8 et 9) qui devait faire autorité pour la doctrine eucharistique de la scolastique.

La doctrine eucharistique de *saint Augustin* est interprétée dans un sens purement spiritualiste par la plupart des historiens protestants des dogmes. Malgré sa prédilection pour l'explication symbolique, il n'exclut cependant pas la présence réelle. S'appuyant sur les paroles de l'institution, il exprime, en accord avec l'ancienne tradition ecclésiastique, la foi en la présence réelle. Cfr *Sermo* 227 : « Ce pain que vous voyez sur l'autel, sanctifié par la parole de Dieu, est le Corps du Christ; cette coupe, ou plutôt, le contenu de cette coupe, sanctifié par la parole de Dieu, est le Sang du Christ. » *Enarr. in Ps.* 33. *sermo* 1, 10 : « Le Christ se portait lui-même dans ses mains, lorsqu'il disait en nous présentant son Corps : Ceci est mon Corps. »

Si, dans les écrits des Pères, notamment chez saint Augustin, se trouvent, à côté de claires attestations en faveur de la présence réelle, aussi maintes expressions obscures ayant un accent symbolique, pour bien comprendre ces passages il faut tenir compte des points de vue suivants : la discipline de l'arcane qui concernait avant tout l'Eucharistie (cfr Origène, *In Lev. hom.*, IX, 10); l'absence d'une contradiction hérétique qui avait pour conséquence une certaine indifférence dans la manière de s'exprimer; le manque d'une terminologie précise pour distinguer le mode d'existence sacramentel du corps de Christ de son mode d'existence naturel, sur la terre autrefois, et dans le ciel maintenant; l'effort pour écarter une conception au littéralisme grossier du banquet eucharistique et pour mettre en relief la nécessité de la réception spirituelle dans la foi et l'amour (à la différence de la réception extérieure seulement sacramentelle); le caractère symbolique de l'Eucharistie comme « signe de l'unité » (S. Augustin), qui n'exclut aucunement la présence réelle.

Le témoignage des Pères est renforcé par le témoignage des anciennes *liturgies*, dans lesquelles le *Logos* ou le Saint-Esprit est invité à descendre, au moment de l'épiclèse, « afin qu'il fasse du pain le corps du Christ, et du vin le sang du Christ » (S. Cyrille de Jérusalem, *Cat. myst.*, V, 7; cfr l'*Euchologe de Sérapion de Thmuis*, XIII, 4; *Constit. Apost.*, VIII, 12, 39).

La foi en la présence réelle est attestée aussi par des représentations et des *inscriptions* anciennes, en particulier l'inscription d'Aberce (avant 216), de Hiéropolis en Petite-Phrygie, et l'inscription de Pectorius (fin du IVe siècle) d'Autun en Gaule, toutes deux utilisant le symbole du poisson.

Saint Thomas démontre la convenance de la présence réelle : *a*) par la perfection du Nouveau Testament et la supériorité du sacrifice de la Nouvelle Alliance sur les sacrifices de l'Ancienne Loi, *b*) par l'amour du Christ pour les hommes, qui demande une union corporelle; *c*) par la perfection de la foi qui s'étend, dans l'Eucharistie, non seulement à la divinité, mais aussi à l'humanité invisible du Christ (S. Th., III, 75, 1).

BIBLIOGRAPHIE : J. QUASTEN, *Monumenta eucharistica et liturgica vetustissima* (FIP VII, 1-7), Bo 1935-37 (avec une riche bibliographie). H. LANG, *S. Aurelii Augustini textus eucharistici selecti* (FIP 35), Bo 1933. A. STRACKMANN, *Die Gegenwart Christi in der hl. Eucharistie nach den schriftlichen Quellen der vornizänischen Zeit*, W 1905. P. BATIFFOL, *L'Eucharistie. La présence réelle et la transsubstantiation*, P 91950. Fr. J. DÖLGER, *Die Eucharistie nach Inschriften frühchristlicher Zeit*, Mr 1922. W. SCHERER, *Zur Eucharistielehre des hl. Ignatius*, ThprQ 76 (1923), 627-632. O. PERLER, *Logos und Eucharistie nach Justinus I Apol., c.* 66, DTh 18 (1940), 296-316.

CHAPITRE II

La transsubstantiation

§ 5. LA TRANSSUBSTANTIATION : DOGME ET DÉFINITION

1. Dogme

Le Christ est présent dans le sacrement de l'autel par la conversion de toute la substance du pain en son corps et de toute la substance du vin en son sang. De fide.

Contre la doctrine de la consubstantiation de Luther, d'après laquelle les substances du pain et du vin subsistent avec le corps et le sang du Christ, et contre la doctrine de l'impanation, déjà soutenue par Guimond d'Aversa, d'après laquelle existe entre le Christ et la substance du pain une union hypostatique, le concile de Trente a défini que toute la substance du pain est transformée en corps du Christ et que toute la substance du vin est transformée en sang du Christ. Cette conversion est appelée transsubstantiation : Si quis dixerit, in sacrosancto Eucharistiae sacramento remanere substantiam panis et vini una cum corpore et sanguine Domini nostri Jesu Christi, negaveritque mirabilem illam et singularem conversionem totius substantiae panis in corpus et totius substantiae vini in sanguinem, manentibus dumtaxat speciebus panis et vini, quam quidem conversionem a catholica Ecclesia aptissime transsubstantiationem appellat A.S. (D 884; cfr D 355, 430, 465). Le pape Pie VI a pris la défense

du dogme de la transsubstantiation contre le synode de Pistoie (1786), qui voulait l'exclure de l'enseignement des fidèles comme une « question purement scolastique » (D 1529).

Le mot *transsubstantiatio* et le verbe *transsubstantiare* furent forgés par la théologie du XIIe siècle (Maître Roland, le futur pape Alexandre III, vers 1150, Étienne de Tournai vers 1160, Pierre le Mangeur 1160-1170), et furent employés officiellement pour la première fois dans les décrétales d'Innocent III et dans le Chapitre Firmiter du 4e concile du Latran (1215) (D 414, 416, 430). La théologie grecque-orthodoxe a emprunté ces termes à la théologie latine, après le 2e concile de Lyon (1274), et les a rendus par μετουσίωσις et μετουσιοῦσθαι. Ces mots ne furent toutefois assez largement employés qu'au XVIIe siècle, lors des discussions du patriarche Cyrille Lucaris avec les calvinistes sur l'Eucharistie (cfr *la Confession orthodoxe de Pierre Moghila*, I, 107 et *la Confession de Dosithée*, 17). La théologie orthodoxe récente a renoncé à préciser la nature et le mode de présence du corps et du sang du Christ. La signification du terme μετουσίωσις est fortement affaiblie, si même elle n'est pas simplement rejetée.

2. Définition

a) La transsubstantiation est un *changement* (μεταβολή, conversio). Le changement au sens passif est le passage d'une chose en une autre (transitus unius rei in aliam). A ce changement appartiennent les éléments suivants :

1° un *terminus a quo* et un *terminus ad quem*, c'est-à-dire un point de départ qui cesse d'exister et un point d'arrivée qui commence à exister. Tous deux, à la différence de la création et de l'annihilation, doivent être positifs. Si l'on considère la chose tout entière qui existe avant et après le changement, on parle de terminus *totalis* a quo et ad quem (dans la conversion eucharistique les substances du pain et du vin conjointement avec les accidents, et le corps et le sang du Christ sous les espèces du pain et du vin); si l'on considère seulement ce qui cesse ou commence avec la chose, on parle d'un terminus *formalis* a quo ou ad quem (dans l'Eucharistie les substances du pain et du vin et le corps et le sang du Christ).

2° une *connexion interne* entre la cessation du terminus a quo et l'arrivée du terminus ad quem. Une simple succession dans le temps ne convient pas au concept de conversion. Dans la conversion eucharistique les substances du pain et du vin cessent d'exister, parce que le corps et le sang du Christ viennent à leur place.

3° un *commune tertium*, c'est-à-dire un terme commun permanent qui unit entre eux les deux extrêmes après la conversion. Dans la conversion eucharistique, ce sont les espèces du pain et du vin. Toutefois on peut aussi imaginer une conversion dans laquelle il ne reste rien du terminus a quo.

b) La transsubstantiation est une conversio *mirabilis* et *singularis*; (D 884), différente des conversions naturelles. Ces dernières sont, ou bien accidentelles, ou bien substantielles. Dans la conversion accidentelle, la substance demeure inchangée; elle adopte seulement de nouvelles formes accidentelles (conversio accidentalis ou transaccidentatio, par exemple un bloc de marbre — une statue). Dans la conversion substantielle la forme substantielle antérieure cesse; la matière qui demeure comme *commune tertium* adopte une nouvelle forme substantielle (conversio formalis ou transformatio, par exemple l'assimilation de la nourriture par l'organisme). A la conversion de forme substantielle sont toujours unis, dans le domaine naturel, des changements accidentels. La conversion eucharistique est une conversion substantielle d'une nature particulière, parce que *toute* la substance, matière et forme, du pain et du vin, est transformée (conversio substantialis *totalis*), tandis que les accidents demeurent inchangés. Elle n'a d'analogie, ni dans l'ordre naturel, ni dans l'ordre surnaturel et est, pour cette raison, appelée d'un nom particulier : *transsubstantiatio*. Ce terme veut dire que toute la substance, mais seulement la substance, est changée.

Le concept métaphysique de substance, qui entre seul en considération pour la doctrine de la transsubstantiation, n'est pas touché par les connaissances scientifiques modernes sur la structure de la matière.

c) La conversion au *sens actif*, c'est-à-dire l'activité transformatrice divine ne se compose pas, d'après l'enseignement général des théologiens, de deux actions indépendantes, l'anéantissement de la substance du pain et du vin et la mise en place du corps et du sang du Christ. C'est une seule et même activité divine qui fait disparaître le terminus *a quo* (formalis) et apparaître le terminus *ad quem* (formalis).

Les *scotistes*, saint Bellarmin, Chr. Pesch et d'autres, déterminent l'acte de mise en place du corps et du sang du Christ comme une *adductio* (ou introductio) du corps et du sang du Christ sous les espèces du pain et du vin, toutefois en excluant tout mouvement local. D'après cette théorie, le corps préexistant du Christ est amené directement sous les espèces sacramentelles et reçoit, à côté de son mode d'existence naturel dans le ciel, un nouveau mode d'existence sacramentel sous les saintes espèces.

Les *thomistes*, Suarez, Franzelin et d'autres, déterminent l'acte de conversion comme une *production* ou une *reproduction* (replicatio) du corps et du sang du Christ sous les saintes espèces. D'après cette théorie, le même corps qui est d'abord sorti de la Vierge Marie est produit de nouveau de la substance du pain et du vin par une nouvelle action divine. La façon de s'exprimer des Pères et des liturgies, ainsi que le concept de transsubstantiation dont le but formel est une nouvelle substance, semblent plutôt en faveur de la théorie de reproduction. Le caractère mystérieux de la transsubstantiation ne permet pas une décision plus certaine.

BIBLIOGRAPHIE : J. DE GHELLINCK, *L'Eucharistie au XIIe siècle en Occident*, DThC V (1924), 1285-1302. V. M. CACHIA, *De natura transsubstantiationis juxta S. Thomam et Scotum*, R 1929. F. SIMONS, *Indagatio critica in opinionem S. Thomae Aquinatis de natura intima Transsubstantiationis*, Indore 1939. A. M. VELLICO, *De transubstantiatione juxta Joannem Duns Scotum*, Ant 5 (1930), 301-302. H. J. STORFF, *De natura transsubstantiationis juxta Joannem Duns Scotum*, Q 1936. G. J. MERSCH, *De Transsubstantiatie*, Schiebroeck 1938. H. WEISWEILER, *Die Impanationslehre des Johannes Quidort*, Schol 6 (1931), 161-195.

§ 6. LA TRANSSUBSTANTIATION D'APRÈS LES SOURCES DE LA FOI

1. Preuve scripturaire

La transsubstantiation est contenue *implicitement* dans les paroles de l'institution. En raison de sa véracité divine et de sa toute-puissance, il faut conclure des paroles du Christ que ce qu'il présentait à ses apôtres n'était plus du pain et du vin, mais son corps et son sang. Une conversion s'était donc opérée. Il était visible que les accidents n'étaient pas changés. Il en résulte donc que la conversion ne touche qu'à la substance.

La doctrine de la consubstantiation est inconciliable avec les paroles de l'institution. Autrement elles auraient dû être ainsi libellées : « Ici (dans ce pain) est mon corps » cfr S.c.G. IV, 63 ; S. Th., III, 75, 2).

2. Preuve de tradition

Les Pères des trois premiers siècles attestent la présence réelle, mais sans aborder de près la question : comment la présence réelle se produit-elle ? Aussi, à cette époque, ne trouvons-nous que des allusions à la transsubstantiation. *Tertullien*, par exemple, affirme : « Il prit du pain, le présenta à ses apôtres et *le changea en son corps* en disant : Ceci est mon corps » (*Adv. Marc.*, IV, 40). Depuis le IVe siècle, les Pères enseignent expressément qu'un changement a lieu à la consécration. Les principaux témoins de la doctrine de conversion sont : *saint Cyrille de Jérusalem* (*Cat. myst.*, IV, 2 ; V, 7), *saint Grégoire de Nysse* (*Or. cat.* 37), *saint Jean Chrysostome* (*De prodit. Judae hom.*, I, 6 ; *In Matth. hom.*, LXXXII, 5), *saint Cyrille d'Alexandrie* (*In Matth.*, XXVI, 27) et *saint Jean Damascène* (*De fide orth.*, I, 13), chez les Latins : *saint Ambroise* (*De sacr.*, I, 4, 14 sqq ; V, 23 ; *De myst.*, IX, 52) et le *Pseudo-Eusèbe d'Emèse*, un prédicateur du midi de la Gaule du V/VIe siècle (PL 67, 1052-1056). Les Pères grecs emploient les termes *μεταβάλλειν* (S. Cyrille de Jérusalem, Théodore de Mopsueste), *μεταποιεῖν* (S. Grégoire de Nysse, S. Cyrille d'Alexandrie, S. Jean Damascène), *μεταστοχειοῦν* (S. Grégoire de Nysse), *μεταρρυθμίζειν*

μετασκευάζειν (S. Jean Chrysostome); les Pères latins emploient les termes *convertere, mutare.* Saint Cyrille de Jérusalem affirme : « Il a autrefois, à Cana en Galilée, changé l'eau en vin par sa simple volonté, et il ne serait pas digne de foi, quand il change le vin en son sang ? » (*Cat. myst.*, IV, 2).

Pour éclairer le mystère, les Pères se servent d'analogies comme le changement de la nourriture en la substance du corps (S. Grégoire de Nysse, S. Jean Damascène), le changement de l'eau en vin aux noces de Cana (S. Cyrille de Jérusalem), le changement du bâton de Moïse en serpent, le changement de l'eau des fleuves d'Égypte en sang, la Création et l'Incarnation (S. Ambroise).

Dans les anciennes *liturgies*, le *Logos* ou le Saint-Esprit est invité à descendre, dans une prière spéciale (épiclèse) pour faire (*ποιεῖν*) du pain et du vin le corps et le sang du Christ, ou bien pour que le pain et le vin deviennent (*γίγνεσθαι*) le corps et le sang du Christ. Saint Cyrille de Jérusalem dit, dans sa description de la messe : « Après nous être sanctifiés par les chants spirituels de louange, nous invoquons le Dieu ami des hommes, afin qu'il envoie le Saint-Esprit sur les dons présents pour faire du pain le corps du Christ et du vin le sang du Christ. Car ce que touche le Saint-Esprit est sanctifié et transformé (*Cat. myst.*, V, 5).

Théodoret de Cyr († vers 460) enseigne que les éléments eucharistiques « après leur sanctification ne sortent pas de leur nature » mais « demeurent dans leur essence, leur aspect et leur forme antérieurs ». Ailleurs il atteste qu'ils « sont une chose avant l'épiclèse du prêtre, mais qu'après ils sont transformés et deviennent autre chose » (*Eranistès, dial.* 2). Comme le changement est ici clairement exprimé, certains théologiens comprennent la première affirmation de la persistance de la forme apparente du pain et du vin après la transsubstantiation. En connexion avec sa christologie antiochienne, d'après laquelle la nature humaine subsiste indépendante à côté de la nature divine, mais participe au nom, à la gloire et au culte d'adoration de la nature divine, l'opinion de Théodoret semble signifier que les éléments eucharistiques, d'une manière analogue, persistent inchangés après la consécration, mais participent au nom, à la gloire et au culte d'adoration du Christ céleste qui, à l'épiclèse, s'est uni à eux. La conversion affirmée par Théodoret ne doit donc pas être entendue comme une conversion substantielle mais comme une union mystérieuse des éléments inchangés avec le corps et le sang du Christ (conversion *morale*).

Pareillement le pape *saint Gélase Ier* (492-496) fait cette remarque : les sacrements du corps et du sang du Christ sont « une chose divine » c'est pourquoi nous participons par eux à la nature divine », cependant la substance ou nature du pain et du vin ne cesse pas d'exister ». Le pain et le vin, par l'action du Saint-Esprit, se transforment en substance divine, « mais demeurent dans les propriétés de leur nature » (*De duabus naturis in Christo*, 14). Le *Pseudo-Chrysostome*, un Antiochien, enseigne aussi que le pain, après sa sanctification, est appelé corps du Seigneur, « bien que la nature du pain soit demeurée en lui » (*Ep. ad Caesarium*).

BIBLIOGRAPHIE : G. Rauschen (cfr p. 516). P. Batiffol (cfr p. J. Lebreton, *Le dogme de la transsubstantiation et la christologie antiochienne du Ve siècle*. Études 117 (1908), 477-497. A. Seider, BKV 50 (Mu 1926), p. LXXXIV-LXXXIX : *doctrine de Théodoret sur l'Eucharistie.*

§ 7. LES ESPÈCES SACRAMENTELLES

1. Persistance des espèces

Les espèces du pain et du vin persistent après la transsubstantiation. De fide.

D'après la définition du concile de Trente, le changement ne porte que sur les substances du pain et du vin, tandis que les espèces ou accidents demeurent : manentibus dumtaxat speciebus panis et vini (D 884). Sous ce nom d'espèces on entend tout ce qui est perçu par les sens : la grandeur, l'étendue, le poids, la forme, la couleur, le goût, l'odeur.

2. Réalité physique des espèces

Les espèces sacramentelles conservent après la transsubstantiation leur réalité physique. Sententia certa.

Plusieurs théologiens cartésiens du XVIIe et du XVIIIe siècle, par exemple Emmanuel Maignan O. Minim. († 1676) et son disciple Jean Saguens nièrent la réalité physique des espèces, en appliquant à l'Eucharistie, la doctrine de Descartes, d'après laquelle il n'y aurait pas d'accidents absolus, c'est-à-dire réellement différents et séparables de la substance, mais seulement des accidents modaux, c'est-à-dire non réellement différents et par suite non séparables de la substance. Ils expliquaient les espèces sacramenetlles comme des impressions subjectives des sens produites miraculeusement par la toute-puissance de Dieu.

Cette opinion est inconciliable : *a*) avec la doctrine du *concile de Trente*, qui affirme que les espèces « demeurent », c'est-à-dire restent du terminus *totalis a quo* de la conversion; *b*) avec l'enseignement de toute la *Tradition*, qui ne doute pas le moins du monde qu'une réalité objective corresponde aux impressions des sens. Cfr S. Augustin, *Sermo* 272 : « Ce que vous voyez, c'est du pain et une coupe; c'est ce que vous disent vos propres yeux. Mais ce que votre foi doit encore vous apprendre est ceci : le pain est le corps du Christ, la coupe est le sang du Christ. » (S. Th., III, 75, 5 : sensu apparet, facta consecratione, omnia accidentia panis et vini remanere; *c*) avec la *notion de sacrement* qui exige un signe objectif, si le sacrement ne doit pas être ramené à un simple sacrement apparent.

3. Aucun sujet d'inhésion

Les espèces sacramentelles subsistent sans sujet d'inhésion. Sententia certa.

Il résulte du dogme de la transsubstantiation que les espèces, après la conversion des substances du pain et du vin, existent sans leur propre et naturel sujet d'inhésion. Le concile de Constance a condamné cette proposition de Wicleff : Accidentia panis non manent sine subjecto in eodem sacramento (D 582). Le corps et le sang du Christ ne peuvent pas supporter les accidents du pain et du vin; pas plus qu'une autre substance quelconque (l'air ambiant, d'après l'école d'Abélard). Il en résulte que les espèces persistent sans sujet. Le *Catéchisme Romain* (II, 4, 43) désigne cette doctrine comme « la doctrine constante et continuelle de l'Église catholique ».

La persistance, sans sujet, des accidents est rendue possible par la toute-puissance divine qui, en tant que cause première, remplace la cause seconde qui fait défaut (cfr S. tj., III, 77, 1; cfr ci-dessous, § 12, 1).

BIBLIOGRAPHIE : M. Grabmann, *Die Philosophie des Cartesius und die Eucharistielehre des Emmanuel Maignan, O.Minim.*, dans *Supplemento al volume XXIX della* RFN, Mi 1937, 425-436. Fr. X. Fischer, *Die eucharistischen Gestalten im Lichte der Naturwissenschaft*, Mergentheim 1923.

CHAPITRE III

La nature et le mode de la présence réelle

§ 8. LA TOTALITÉ DE LA PRÉSENCE RÉELLE

1. Présence totale du Christ

Dans l'Eucharistie le corps et le sang du Christ avec son âme et sa divinité, donc le Christ tout entier, sont véritablement présents. De fide.

Le concile de Trente a défini, en même temps que le fait de la présence réelle, aussi sa totalité : Si quis negaverit, in ss. Eucharistiae sacramento contineri vere, realiter et substantialiter corpus et sanguinem una cum anima et divinitate Domini nostri Jesus Christi ac proinde *totum Christum*... A.S. (D 883).

Ex vi verborum, c'est-à-dire en vertu des paroles de la consécration, sont présents, sous l'espèce du pain le corps, et sous l'espèce du vin le sang du Christ. Par concomitance, c'est-à-dire, à cause de l'union

réelle avec le corps et avec le sang du Christ, sous l'espèce du pain sont présents avec le corps du Christ, attendu qu'il est un corps vivant (*Romains*, VI, 9), aussi son sang et son âme (concomitantia naturalis), et en raison de l'union hypostatique, aussi sa divinité (concomitantia supernaturalis); sous l'espèce du vin, sont aussi présents, avec le sang du Christ, son corps, son âme et sa divinité (cfr D 876. S. Th., III, 76, 1).

Dans le discours promettant l'Eucharistie les paroles : « Celui qui mange ma chair et boit mon sang » (Jean, VI, 54.56) sont mises en parallèles avec ces paroles : « Celui qui me mange » (v. 57), c'est-à-dire toute la personne du Christ. Avec la chair et le sang du Christ est donc présent le Christ tout entier (cfr *I Cor.*, XI, 27).

D'après l'enseignement des Pères, le corps du Christ présent sous l'espèce du pain est immortel (S. Grégoire de Nysse, *Or. cat.*, 37), vivificateur (S. Cyrille d'Alexandrie, *Ep.* 17; *Adv. Nestorium*, IV, 5), digne d'adoration (S. Augustin, *Enarr. in Ps.* 98, 9). Ces qualificatifs supposent l'union du corps avec l'âme et la divinité. Saint Ambroise déclare : « En ce sacrement il y a le Christ, parce qu'il est le corps du Christ » (*De myst.*, IX, 58).

La question de la totalité de la présence du Christ ne fit l'objet de discussions théologiques que dans les dernières décades du XI[e] siècle. Parmi les premiers théologiens qui enseignent expressément que le Christ tout entier est reçu sous chacune des deux espèces, on peut ranger Jean de Mantoue, Manegold de Lautenbach, Anselme de Laon et son école.

2. Présence totale sous chacune des deux espèces

Sous chacune des deux espèces est présent le Christ tout entier. De fide.

Dans le dogme de la totalité de la présence du Christ est contenue l'affirmation que, sous chacune des deux espèces, est présent le Christ tout entier. Le concile de Constance a fait de cette proposition un dogme, contre les hussites qui réclamaient la communion sous les deux espèces (utraquistes) (D 626). Le concile de Trente a défini, contre les réformateurs qui élevaient la même prétention que les hussites : Si quis negaverit, in venerabili sacramento Eucharistiae sub unaquaque specie... totum Christum contineri A.S. (D 885; cfr D 698, 876).

Ce dogme sert de base à la licéité de la communion sous *une seule* espèce. Jusqu'au XIII[e] siècle, la communion sous les deux espèces avait été la règle, cependant, dans l'antiquité déjà, s'était présentée la communion sous une seule espèce, par exemple pour la communion des enfants, la communion à la maison et la communion des malades.

3. Présence totale dans chaque partie des deux espèces

Sous chaque partie de chaque espèce, après la division, le Christ tout entier est présent. De fide.

Le concile de Trente a défini : Si quis negaverit..., sub singulis cujusque speciei partibus, separatione facta, totum Christum contineri A.S. (D 885).

D'après le récit de l'institution de l'Eucharistie, les apôtres burent tous dans la même coupe. D'après les anciennes liturgies, la fraction du pain pour la distribution de la communion n'avait lieu qu'après la consécration et tous les communiants buvaient dans le même calice consacré. Bien qu'ils ne reçussent qu'une partie du pain consacré et du vin consacré, ils croyaient cependant recevoir le corps entier et le sang entier du Christ. Le Pseudo-Eusèbe d'Émèse remarque : « Quand on prend de ce pain, chacun n'en reçoit pas moins que tous les autres ensemble. Un seul reçoit le tout, deux reçoivent le tout, davantage encore reçoivent le tout sans diminution » (PL 67, 1054).

Il résulte de ce dogme, comme *conclusion théologique*, que le Christ tout entier, même avant la séparation des espèces, est tout entier présent sous chacune de leurs parties (cfr D 876 où manquent les mots *separatione facta*). Si le Christ, avant la séparation, n'était pas tout entier présent sous chaque partie des espèces, l'acte de séparation serait la cause de sa présence dans les parties isolées. Mais, suivant la doctrine catholique, la consécration et la transsubstantiation opérée par elle sont la cause unique de la présence réelle. Mais de cette doctrine ne résulte pas une présence actuelle multiple sous *une seule* espèce. De même que l'âme est tout entière dans le corps entier et tout entière dans chaque partie du corps, et cependant n'est qu'une seule fois présente dans le corps entier, de même le corps du Christ n'est qu'une seule fois actuellement présent dans l'espèce entière. Mais, en puissance, il est cependant présent de façon multiple. Une présence multiple actuelle ne se manifeste qu'après la séparation des parties de l'espèce précédemment unies.

Pour comprendre ce dogme, il faut tenir compte de ce que le corps du Christ, qui à la consécration prend la place de la substance du pain, est présent *per modum substantiae*. De même qu'avant la consécration la substance du pain est présente tout entière dans toutes les parties de l'hostie non-consacrée, de même, après la consécration, le corps du Christ, et par concomitance, le Christ tout entier, est présent dans toutes les parties de l'hostie consacrée (cfr S. Th., III, 76, 3).

BIBLIOGRAPHIE : J. R. GEISELMAN, *Die Abendmahlslehre* (cfr p. 517), 73-85. O. LOTTIN, *Nouveaux fragments théologiques de l'école d'Anselme de Laon*, RThMa 11 (1939), 320; cfr H. WEISWEILER, Schol 16 (1941), 109 sqq. O. LOTTIN, *Anselme de Laon, auteur de la « Lettre » de saint Anselme sur la Cène*, RThMA 13 (1946), 22-225. ID., *Manegold de Lautenbach, source d'Anselme de Laon*, RThAM 14, (1947) 218-223. B. BISCHOFF, *Der Canticumkommentar des Johannes von Mantua für die Markgräfin Mathilde*, dans *Lebenskräfte der abendländischen Geistesgeschichte, Festschrift für Walter Goetz zum 80. Geburtstag*, M 1948, 22-48.

§ 9. LA PERMANENCE DE LA PRÉSENCE RÉELLE

1. Persistance de la présence réelle

Après la consécration, le corps et le sang du Christ sont présents de façon permanente dans l'Eucharistie. De fide.

Contre la doctrine luthérienne, qui limitait la présence réelle à la durée de la célébration de la Cène, c'est-à-dire de la consécration à la communion, le concile de Trente a défini que le corps et le sang du Christ sont présents après la consécration de façon permanente : Si quis dixerit, peracta consecratione, in admirabili Eucharistiae sacramento non esse corpus et sanguinem Domini nostri Jesu Christi, sed tantum in usu, dum sumitur, non autem ante vel post, et in hostiis seu particulis consecratis, quae post communionem reservantur vel supersunt, non remanere verum corpus Domini A.S. (D 886; cfr D 889).

La *Confession d'Augsbourg* (1530) ne connaît pas encore la limitation de la durée de la présence réelle. L'omission de la procession sacramentelle n'est pas basée sur la négation de la permanence de la présence réelle, mais sur l'incompatibilité du « partage du sacrement », c'est-à-dire de l'utilisation d'une seule espèce, avec l'ordre du Christ (art. 22). En 1536, Luther se mit d'accord avec M. Bucer dans la *Concorde de Wittenberg* pour enseigner extra usum, cum reponitur aut asservatur in pixide aut ostenditur in processionibus, ut fit apud papistas, sentiunt non adesse corpus Christi (*Formula Concordiae*, II, 7, 15). Sous ce terme d'*usus*, le luthéranisme ancien comprenait « non seulement la perception qui a lieu avec la bouche, mais toute la fonction extérieure et visible de la Cène, instituée par le Christ » (*ibidem*, 86); donc non pas seulement le moment de la communion, mais le temps tout entier de la consécration à la communion, y compris la communion des malades qui pouvait suivre la célébration de la Cène. On chercha une base biblique dans ces paroles de Jésus : « Prenez et *mangez* » (Matthieu, XXVI, 26). Mais on ne peut en déduire qu'après la distribution de la communion la présence réelle

cesse, car les parcelles qui restent et qui sont conservées sont aussi destinées à être consommées et distribuées aux fidèles. La limitation, dans le temps, de la présence réelle est arbitraire.

La foi de l'*Église ancienne* à la permanence de la présence réelle est attestée par l'habitude d'apporter l'Eucharistie à ceux qui n'assistaient pas au sacrifice de la messe, aux malades et aux prisonniers (S. Justin, *Apol.*, I, 65) et de la donner à emporter aux fidèles dans leurs demeures (Tertullien, *De oratione*, 19; *Ad uxorem*, II, 5; S. Cyprien, *De lapsis*, 26; S. Basile, *Ep.* 93); par la conservation des parcelles qui restaient après la communion (*Constitut. Apost.*, VIII, 13, 17) et par la messe dite des présanctifiés, qui existe au moins depuis le VII[e] siècle (*In Trullo, can.* 52). *Saint Cyrille d'Alexandrie* fait cette remarque : « J'entends dire que l'eulogie mystique (= l'Eucharistie) ne servirait en rien à la sanctification, quand il en reste une parcelle pour le lendemain. Ce sont des insensés qui prétendent cela; en effet le Christ ne change pas et son corps sacré n'est pas transformé, mais la vertu de la bénédiction et la grâce vivificatrice sont constamment en lui » (*Ep. ad Calosyrium*).

2. Fin de la présence réelle

D'après l'enseignement général des théologiens, la présence réelle dure aussi longtemps que les espèces, qui forment le signe sacramentel prescrit par le Christ, demeurent intactes. La cessation de la présence réelle ne doit pas être considérée comme une annihilation proprement dite, ni comme une transformation du corps et du sang du Christ en une autre substance, ni comme un mouvement local par lequel il retournerait au ciel. A la place du corps et du sang du Christ apparaissent vraisemblablement les substances qui répondent à la nature spécifique des accidents transformés.

§ 10. L'ADORATION DE L'EUCHARISTIE

On doit rendre au Christ présent dans l'Eucharistie le culte d'adoration. De fide.

Il résulte de la totalité et de la persistance de la présence réelle que le Christ présent dans l'Eucharistie a droit au culte absolu d'adoration (culte de latrie). L'objet total de l'adoration est le Christ sous les espèces sacramentelles. Ces dernières sont objet concomitant de l'adoration, car elles sont unies au Christ pour l'unité du sacrement. Le concile de Trente a repoussé le reproche d' « adoration du pain » et d' « idolâtrie », et a défini : Si quis dixerit, in sancto Eucharistiae sacramento Christum unigenitum Dei Filium non esse cultu latriae etiam externo adorandum A.S. (D 888).

Ce dogme a pour adversaires tous les négateurs de la présence réelle. Les anciens théologiens luthériens (par exemple A. Musculus, M. Chemnitz, J. Gerhard), en raison de leur foi en la présence réelle du Christ pour la durée de la Cène, c'est-à-dire de la consécration à la communion, ont logiquement maintenu le culte d'adoration de l'Eucharistie et l'ont défendu contre les crypto-calvinistes (« Profanateurs du sacrement »).

Scripturairement, l'adoration due à l'Eucharistie se démontre indirectement, en prouvant, d'une part, la présence réelle du Christ dans l'Eucharistie et, d'autre part, le culte d'adoration dû au Christ (cfr Matthieu, XXVIII, 9.17; Jean, V, 23; XX, 28; *Philippiens*, II, 10; *Hébreux*, I, 6) (cfr *christologie* § 19 p. 227).

Les Pères postnicéens attestent que l'on doit adorer, avant de la recevoir, le Christ présent dans l'Eucharistie. Cfr S. Cyrille de Jérusalem, *Cat. myst.* V, 22 : « Incline-toi et prononce l'*Amen* en signe d'adoration et de vénération. » S. Ambroise, *De Spiritu sancto*, III, 11, 79 : « Sous le mot d'escabeau (*Ps.* 98, 5) on entend la terre, mais sous ce mot de terre la chair du Christ que nous adorons jusqu'aujourd'hui dans les mystères. » S. Augustin, *Enarr. in Ps.* 98, 9 : « Personne ne mange cette chair, sans l'adorer auparavant. » Tandis qu'en Orient le culte de l'Eucharistie demeurait limité au sacrifice de la messe, un culte eucharistique florissant (processions théophoriques, Fête-Dieu en 1264, expositions du S. Sacrement à partir du XIV[e] s.) s'est développé en Occident depuis le moyen âge, même en dehors de la messe.

BIBLIOGRAPHIE : J. HOFFMANN, *Die Verehrung und Anbetung des allerheiligsten Sakramentes des Altars*, Ke 1897. E. DUMOUTET, *Le désir de voir l'hostie et les origines de la dévotion au S. Sacrement*, P 1926. P. BROWE, *Die Verehrung der Eucharistie im Mittelalter*, Mu 1933.

CHAPITRE IV

L'Eucharistie et la raison

§ 11. LE CARACTÈRE MYSTÉRIEUX DE L'EUCHARISTIE

La présence réelle du Christ dans l'Eucharistie est un mystère de la foi. Sententia certa.

La raison humaine ne peut pas, avant la révélation divine, connaître sa réalité ni, après la révélation, démontrer positivement sa

possibilité interne. Toutefois, la raison, éclairée par la foi, est en état de montrer la convenance de la présence réelle et son incorporation harmonieuse dans l'organisme des vérités surnaturelles, et de repousser les objections soulevées par la raison. Le dogme eucharistique est au-dessus de la raison, mais non pas contre la raison.

L'Eucharistie ne doit pas être jugée d'après les lois de l'expérience. Certains faits de la vie de Jésus, comme par exemple la marche sur les eaux, la sortie du tombeau fermé, l'apparition du Ressuscité malgré les portes closes, prouvent que la manière habituelle et empirique d'être et d'agir du corps humain peut être surélevée par une intervention miraculeuse de la toute-puissance divine, sans qu'il cesse pour cela d'être un véritable corps humain. La foi en la présence réelle eucharistique suppose toutefois la croyance en un Dieu personnel au-dessus du monde et en la vraie divinité du Christ.

§ 12. CONTRADICTIONS APPARENTES ENTRE LA RAISON ET LE DOGME EUCHARISTIQUE

1. La persistance subjective des accidents

Comme il existe entre la substance et les accidents du corps une différence réelle, Dieu qui peut, en tant que cause première, produire l'effet de la cause seconde, sans cette dernière, peut aussi, par son action directe, maintenir dans leur être réel les accidents du pain et du vin après la disparition de la substance du pain et du vin. Dieu ne les supporte pas comme sujet d'inhésion (causa materialis), mais opère comme causa efficiens, par sa toute-puissance, ce qu'opéraient avant la consécration les substances du pain et du vin. Les accidents persistant sans sujet ne cessent pas, bien qu'ils n'inhèrent pas actuellement, d'être des accidents, parce qu'ils conservent l'*inhaerentia aptitudinalis* ou *exigentialis* (S. Th., III, 77, 1 ad 2 : aptitudo ad subjectum) appartenant au concept d'accident, c'est-à-dire la subordination et le désir d'un sujet qui les porte et, par là, la dépendance essentielle d'un autre être.

D'après la doctrine de saint Thomas, seule la *quantitas dimensiva*, c'est-à-dire l'étendue, est conservée miraculeusement par Dieu directement dans l'être, tandis que les autres accidents sont supportés par l'étendue, en tant que leur plus proche sujet (cfr S. Th., III, 77, 1 et 2).

Le rapport des espèces sacramentelles avec le contenu du sacrement n'est ni une inhérence physique, ni une juxtaposition (scotistes, nominalistes) simplement extérieure reposant sur un ordre positif divin, mais une union *interne réelle* grâce à laquelle le déplacement des espèces produit, sans disposition particulière divine, le déplacement du corps et du sang du Christ.

2. Le mode d'existence du corps du Christ sans étendue et à la manière des esprits

Comme, d'après la doctrine catholique, le Christ tout entier est présent dans l'Eucharistie, la *quantitas dimensiva*, c'est-à-dire l'étendue, et les autres accidents du corps du Christ sont aussi présents avec la substance du corps du Christ, contre l'enseignement de Durand († 1334). Mais le corps du Christ en réalité, comme le prouve la vue, n'est pas étendu. Pour expliquer ce fait, saint Thomas fait remarquer que, *ex vi sacramenti*, seule est présente la substance du corps et du sang du Christ qui prend la place de la substance du pain et du vin disparue, tandis que l'étendue et les autres accidents *concomitanter et quasi per accidens* sont présents. C'est pourquoi la manière d'être des accidents se règle sur la manière de la substance. En conséquence la *quantitas dimensiva* du corps et du sang du Christ n'existe pas *secundum proprium modum*, c'est-à-dire en occupant un espace à trois dimensions, mais *per modum substantiae*, c'est-à-dire sans étendue actuelle (cfr S. Th., III, 76, 4).

Pour rendre ce mode de présence du corps du Christ accessible à la pensée humaine, les théologiens distinguent deux effets formels de la quantité, l'étendue *interne*, c'est-à-dire la faculté pour le corps de s'étendre dans les trois dimensions et l'étendue *externe*, c'est-à-dire l'occupation réelle de l'espace. Toutes deux sont en rapport l'une avec l'autre, comme la cause avec sa conséquence. Tandis que la première appartient à l'essence du corps et ne peut donc être séparée du corps, la seconde peut être supprimée par une intervention miraculeuse de Dieu. Dans l'Eucharistie, le corps du Christ est présent avec son étendue interne, mais sans étendue externe.

La manière d'être du corps du Christ est la manière d'être des esprits créés, par exemple de l'âme dans le corps. Mais tandis que l'esprit créé est limité à un seul espace (présence définitive) par exemple l'âme dans un seul corps, le corps du Christ est présent en même temps au ciel, dans sa manière naturelle d'être, et en de nombreux endroits, dans sa manière d'être sacramentelle (cfr S. Th., III, 76, 5 ad 1).

Du mode d'être spirituel du corps du Christ dans l'Eucharistie résultent les *conséquences* suivantes : le corps du Christ est : *a*) inaccessible à l'action immédiate des forces mécaniques; *b*) inaccessible à la perception sensible; *c*) *per se* sans mouvement local; il n'est déplacé que *per accidens* avec les espèces; *d*) naturellement sans activité sensible externe. Certains théologiens, en particulier A. Cienfuegos († 1739) et plus récemment J.-B. Franzelin et N. Gihr, admettent cependant que le *Logos* divin confère surnaturellement l'usage des sens au corps uni à lui hypostatiquement dans l'état sacramentel.

3. La multilocation ou multiprésence du corps du Christ

La multilocation du corps du Christ n'est pas *circumscriptive*, car avec son étendue externe (circumscriptive) il n'est présent qu'en un seul lieu, le ciel, mais *sacramentelle*, en tant que, sans étendue externe, il est présent sacramentellement en même temps en plusieurs endroits et *mixte*, en tant que, en même temps, il est présent au ciel avec son étendue externe et sans étendue externe en de nombreux endroits dans le sacrement. Une multilocation circumscriptive est, d'après saint Thomas (*Quodl.*, III, 2) métaphysiquement impossible; Duns Scot, Suarez et d'autres, par contre, affirment sa possibilité.

Par la multilocation, le corps comme tel n'est pas multiplié — le corps demeure numériquement le même et unique —, mais seule sa relation avec l'espace, c'est-à-dire sa présence, est multipliée. Ainsi disparaît l'objection qu'on affirme du corps du Christ une chose contradictoire, par exemple qu'il est en même temps en repos et en mouvement, près et loin du même endroit ou bien éloigné de lui-même. Il n'y aurait contradiction interne que si l'on disait du corps du Christ des choses contradictoires sous le même rapport. Mais, en fait, des affirmations de ce genre sur le corps du Christ sont prononcées sous des rapports différents dans la mesure où, en même temps, il est présent sous différentes espèces en différents lieux.

BIBLIOGRAPHIE : G. Reinhold, *Die Lehre von der örtlichen Gegenwart Christi in der Eucharistie beim hl. Thomas von Aquin*, W 1893. F. Unterkircher, *Zu einigen Problemen der Eucharistielehre*, In-W - Mü 1938. E. Gutwenger, *Die sakramentale Einheit zwischen Christus und den eucharistischen Gestalten*, ZkTh 74 (1952), 318-338.

B. L'Eucharistie en tant que sacrement

§ 13. LA SACRAMENTALITÉ DE L'EUCHARISTIE

L'Eucharistie est un véritable sacrement institué par Jésus-Christ. De fide (D 844).

L'institution de l'Eucharistie par le Christ a été contestée par le *rationalisme* moderne, qui tient les récits de l'institution pour non historiques (cfr D 2045).

La sacramentalité de l'Eucharistie résulte de la présence de toutes les caractéristiques essentielles au concept de sacrement du Nouveau Testament :

1. Le signe extérieur, à savoir les espèces du pain et du vin (matière) et les paroles de la consécration (forme), qui persistent dans leur effet.

2. La grâce intérieure, qui est indiquée par le signe extérieur, est d'après Jean, VI, 27 sqq, la vie éternelle.

3. L'institution par le Christ résulte de ses propres paroles : « Faites ceci en mémoire de moi » (Luc, XXII, 19; *I Cor.*, XI, 24). Leur authenticité est garantie par le fait de la célébration de la Cène dans le christianisme primitif, qui est incompréhensible sans un ordre correspondant du Christ. L'Eucharistie devait être, selon la volonté du Christ, une institution permanente, c'est ce

qu'indiquent les paroles du récit de l'institution : « le sang de l'*Alliance* » (Matthieu, XXVI, 28; Marc, XIV, 24), « la *nouvelle Alliance* en mon sang » (Luc, XXII, 20; *I Cor.*, XI, 25). Selon le discours de la promesse (Jean, VI, 53 sqq), l'Eucharistie doit être pour tous les fidèles une source de vie.
Les espèces sacramentelles sont *sacramentum tantum*, le corps et le sang du Christ sont *res et sacramentum*, la grâce sanctifiante, ou (suivant S. Thomas) l'unité du corps mystique opérée par la grâce, est *res* ou *virtus sacramenti* (cfr S. Th., III, 73, 3 et 6). A la différence des autres sacrements, l'Eucharistie est un *sacramentum permanens*. Réalisation (sacramentum in fieri, consecratio, confectio) être (sacramentum in esse) et réception (sacramentum in usu, communio) sont séparés dans le temps.

§ 14. LE SIGNE EXTÉRIEUR DE L'EUCHARISTIE

1. Matière

La matière de l'Eucharistie est le pain et le vin. De fide (D 877, 884).

a) D'après l'usage constant de l'Église, seul du *pain de froment* peut être employé pour être consacré. Le Décret pour les Arméniens (1439) déclare, avec saint Thomas : cujus materia est panis triticeus (D 698; CIC 815 § 1). La plupart des théologiens voient dans l'emploi du pain de froment une condition de validité; quelques-uns, par exemple G. Biel et Cajétan, seulement une condition de licéité.

La validité du sacrement n'est pas atteinte, que l'on emploie du pain non-fermenté ou bien, comme dans l'Église d'Orient, du pain fermenté. Le concile de Florence a défini, dans son Décret pour les Grecs : Item (diffinimus) in azymo sive fermentato pane triticeo corpus Christi veraciter confici (D 692; CIC 816). La pratique de l'Église latine est mieux fondée, car le Christ, à la dernière Cène, d'après le témoignage fort clair des Synoptiques, a employé du pain non-fermenté, vraisemblablement du pain de froment. Cfr Matthieu, XXVI, 17 (Marc, XIV, 12; Luc, XXII, 7) : « le premier jour des azymes ». On peut prouver l'usage du pain non fermenté, dans l'Église latine depuis le VIII[e] siècle. Dans l'antiquité on employait, aussi en Occident, du pain ordinaire, c'est-à-dire fermenté (S. Ambroise, *De sacr.*, IV, 4, 14 : panis usitatus).

b) Le deuxième élément de l'Eucharistie est le *vin naturel* (vinum de vite) (D 698; CIC 815 § 2). Le Christ a utilisé à la dernière Cène du vin naturel (Matthieu, XXVI, 28; Marc, XIV, 25). L'Église devait suivre son exemple. Autrement la consécration serait invalide.

Quelques sectes de l'antiquité, comme les ébionites et les encratites, utilisèrent de l'eau au lieu du vin. L'affirmation qu'au II[e] siècle, même dans l'Église catholique, l'eau était employée au lieu de vin comme élément eucharistique (Harnack), contredit les témoignages historiques (cfr S. Justin, *Apol.*, I, 65.67; S. Irénée, *Adv. haer.*, IV, 18, 4; V, 2, 3).
D'après un usage très ancien, on mélange au vin un peu d'eau (modicissima aqua; D 698; CIC 814), mais la validité du sacrement n'en dépend pas. Le mélange de l'eau qui était d'un usage général chez les Juifs tout comme chez les Grecs et les Romains (cfr *Proverbes*, IX, 5) et qui est fréquemment attesté par les Pères (S. Justin, *Apol.*, I, 65.67; S. Irénée, *Adv. haer.*, V, 2, 3; l'inscription d'Aberce, v. 16) est appliqué symboliquement à l'épanchement d'eau sortie du côté ouvert de Jésus, à l'union hypostatique de la nature humaine du Christ avec la nature divine et à l'union mystique du peuple fidèle avec le Christ (cfr D 698, 945, 956). Sur la question de savoir si l'eau est changée avec le vin, les opinions des théologiens scolastiques étaient partagées. L'avis, exprimé par Innocent III, que tout le mélange est changé est le plus vraisemblable (D 416. S. Th., III, 74, 8).

2. Forme

La forme de l'Eucharistie, ce sont les paroles du Christ prononcées à la consécration. Sententia certa.

Tandis que l'église grecque-orthodoxe met la puissance de changement, ou bien seulement dans l'épiclèse qui suit le récit de l'institution, ou bien dans la réunion des paroles de l'institution avec l'épiclèse (Confession orthodoxe, I, 107), l'Église catholique maintient que le prêtre réalise le changement en prononçant les paroles mêmes de l'institution. Le Décret pour les Arméniens enseigne, avec saint Thomas : « La forme de ce sacrement, ce sont les paroles du Sauveur avec lesquelles il a réalisé ce sacrement. Le prêtre en effet accomplit ce sacrement, en parlant au nom du Christ » (D 698). Le concile de Trente enseigne que, suivant l'usage constant de l'Église, « aussitôt après la consécration », c'est-à-dire après avoir prononcé les paroles de l'institution, le vrai corps et le vrai sang du Seigneur sont présents (D 876).

Des récits de l'institution il résulte, tout au moins avec une haute vraisemblance, que Jésus, à la dernière Cène, a opéré le changement par ces mots « ceci est mon corps », « ceci est mon sang » et non pas par un simple acte de volonté ou par une bénédiction ou une action

de grâces, comme l'admettaient certains théologiens, surtout de la scolastique primitive, par exemple Innocent III (De sacro altaris mysterio IV, 6). Conformément à l'ordre du Christ « Faites ceci en mémoire de moi », l'Église doit accomplir la consécration, tout comme le Christ lui-même par les paroles de l'institution.

La *Tradition ancienne* enseigne que le Christ a consacré avec les paroles de l'institution. *Tertullien* fait cette remarque : « Il prit du pain...... et en fit son corps, en disant : ceci est mon corps » (*Adv. Marcionem*, IV, 40). En ce qui concerne la consécration faite par l'Église, les Pères l'attribuent, ou bien à toute la prière d'action de grâces qui contient le récit de l'institution, ou bien expressément aux paroles de l'institution. D'après *saint Justin*, la consécration a lieu » par une prière provenant de lui (= le Christ) » (*Apol.*, I, 66). D'après *saint Irénée*, le pain reçoit « l'invocation de Dieu » ou « la parole de Dieu » et devient par là l'Eucharistie (*Adv. haer.*, IV, 18, 5; V, 2, 3). Selon *Origène*, les pains offerts « au milieu d'actions de grâce et de prières » deviennent « par la prière » le corps du Christ (*C. Celse*, VIII, 33a; l'aliment eucharistique est sanctifié « par la parole et la prière de Dieu » (*In Matth., comm.*, XI, 14). Saint Ambroise, le Pseudo-Eusèbe d'Emèse, saint Jean Chrysostome enseignent expressément que la conversion est réalisée par les paroles de l'institution. *Saint Ambroise* déclare : « La parole du Christ réalise donc ce sacrement » (*De sacr.*, IV, 4, 14). *Saint Jean Chrysostome* affirme : « Le prêtre est là et pose le signe extérieur, en prononçant ces paroles; mais la force et la grâce viennent de Dieu. « Ceci est mon corps » dit-il. Ces mots changent les dons » (*De proditione Judae hom.*, I, 6). *Saint Jean Damascène* mentionne aussi bien les paroles de l'institution que l'épiclèse, mais insiste sur l'épiclèse (*De fide orth.*, IV, 13).

Les paroles de l'épiclèse sont à rapporter, avec le cardinal *Bessarion*, non pas au temps *où* elles sont prononcées, mais au temps *pour lequel* elles sont prononcées. Ce qui se produit en un seul instant, à la consécration, est développé et expliqué liturgiquement par les paroles de l'épiclèse qui suit. Elle a une signification non pas consécratoire, mais seulement déclaratoire. On doit rejeter l'opinion de *H. Schell*, que les Grecs consacrent par l'épiclèse seulement et les Latins par les paroles de l'institution seulement, car la substance des sacrements est soustraite au pouvoir de l'Église (D 2147a).

A l'*objection* que les paroles de l'institution sont un récit historique dans le canon de la messe, il y a lieu de répondre que, par l'intention du prêtre, elles obtiennent une puissance consécratoire. Dans le canon romain de la messe, l'intention de la consécration est exprimée expressément dans la prière *Quam oblationem* qui précède immédiatement le récit de l'institution : ut nobis corpus et sanguis fiat dilectissimi Filii tui Domini nostri Jesu Christi.

Consecratio per contactum. Au IXe siècle surgit l'opinion insoutenable que le mélange de l'élément consacré avec l'élément non consacré opère la conversion de ce dernier. *Amalar de Metz* fait cette remarque à propos de la liturgie du Vendredi saint : Sanctificatur vinum non consecratum per sanctificatum potum (*De eccl. off.*, I, 15). Cette opinion fut acceptée dans de nombreux ouvrages liturgiques et canoniques jusqu'au cours du XIIe siècle et basée sur cette maxime : sacrum trahit ad se non sacrum. A partir de la seconde moitié du XIIIe siècle, elle fut rejetée par les théologiens et les canonistes, pour cette raison que la transsubstantiation est opérée seulement par les paroles de l'institution (cfr S. Th., III, 83, 2 ad 2).

BIBLIOGRAPHIE : A. SCHEIWILER, *Die Elemente der Eucharistie in den ersten drei Jahrhunderten*, May 1903. J. R. GEISELMANN, *Die Abendmahlslehre* (cfr p. 517), 21-72 (les azymes), 86-156 (la forme de la consécration). J. WATTERICH, *Der Konsekrationsmoment im hl. Abendmahl und seine Geschichte*, *Ho 1896*. *J. Brinktrine*, *De epiclesis eucharisticae origine et explicatione*, R 1923. ID., *Neue Beiträge zur Epiklesenfrage*, ThGL 21 (1929), 431-452. M. JUGIE, *De forma Eucharistiae. De epiclesibus eucharisticis*, R 19, 1943. M. ANDRIEU, *Immixtio et consecratio*, RP 1924.

§ 15. LES EFFETS DE L'EUCHARISTIE

1. Union avec le Christ

a) Le fruit principal de l'Eucharistie est l'union la plus intime avec le Christ. Sententia certa.

Le Décret pour les Arméniens enseigne, avec saint Thomas : Hujus sacramenti effectus, quem in anima operatur digne sumentis, est adunatio hominis ad Christum (D 698). Pour préciser cette union, il y a lieu de distinguer, avec la scolastique, entre l'union *sacramentelle* transitoire, qui se produit dans la réception du sacrement et cesse avec la dissolution des espèces, et l'union *spirituelle* permanente dans l'amour et dans la grâce. Le Christ est le cep, les communiants sont les rameaux dans lesquels coule la vie surnaturelle de la grâce.

Le Christ a promis, comme fruit de la sainte Communion, cette union intime et spirituelle avec lui, qui a son image dans l'union du Fils avec le Père. Jean, VI, 56 : « Celui qui mange ma chair et boit mon sang, demeure en moi et moi (je demeure) en lui. »

Les *Pères* grecs, comme saint Cyrille de Jérusalem, saint Jean Chrysostome saint Cyrille d'Alexandrie, exposent d'une façon très réaliste l'idée de l'union des fidèles avec le Christ dans la sainte communion. *Saint Cyrille de Jérusalem* enseigne que le chrétien, par la réception du corps et du sang du Christ devient « porteur du Christ » (χριστοφόρος) et « d'un seul corps et d'un seul

sang avec lui » (σύσσωμος καὶ σύναιμος αὐτοῦ; *Cat. myst.*, IV, 3). *Saint Chrysostome* parle d'un mélange du corps du Christ avec notre corps : « Pour nous montrer son grand amour envers nous, il s'est mélangé à nous et a mêlé son corps avec nous, afin que nous devenions comme un corps uni avec la tête » (*In Joann. hom.*, XLVI, 3). *Saint Cyrille d'Alexandrie* compare l'union du communiant et du Christ avec la fusion de deux cierges en un seul (*In Joan.*, X, 2; XV, 1).

b) De l'union des fidèles avec le Christ, en tant que tête du corps mystique, résulte l'*union des fidèles* entre eux, en tant que membres du corps mystique : homo Christo incorporatur et membris ejus unitur (D 698). Saint Paul fonde déjà sur la participation commune au même pain eucharistique l'union de tous les fidèles : « Puisqu'il n'y a qu'*un seul* pain, nous ne formons tous qu'*un seul* corps, car tous nous avons part à ce pain unique » (*I Cor.*, X, 17).

Les *Pères* voient dans la préparation du pain avec de nombreux grains et du vin avec de nombreuses grappes un symbole de l'union de tous les fidèles opérée par la sainte communion pour former un seul corps mystique (cfr *Didaché*, IX, 4; S. Cyprien, *Ep.* 63, 13; S. Jean Chrysostome, *In ep.* I ad *Cor.*, *hom.*, XXIV, 2). *Saint Augustin*, qui met en relief avec prédilection l'incorporation au corps mystique du Christ comme fruit de la sainte communion, célèbre dans l'Eucharistie le « signe de l'unité » et le « lien de l'amour » : O sacramentum pietatis! O signum unitatis! O vinculum caritatis! (*In Joan. tr.* 26, 13). *Saint Thomas* aussi considère l'eucharistie comme le « sacrement de l'unité chrétienne « (S. Th., III, 82, 2 ad 3).

2. Conservation et augmentation de la vie surnaturelle

L'Eucharistie, en tant que nourriture de l'âme, conserve et augmente la vie surnaturelle. Sententia certa.

Le Décret pour les Arméniens enseigne, avec saint Thomas (S. Th., III, 9, 1) : « omnem effectum, quem materialis cibus et potus quoad vitam agunt corporalem, sustentando, augendo, reparando et delectando, sacramentum hoc quoad vitam operatur spiritualem » (D 698).

a) L'Eucharistie *conserve* la vie surnaturelle de l'âme en conférant à celui qui la reçoit une force vitale surnaturelle qui affaiblit indirectement la concupiscence, en renforçant la charité, et qui fortifie la volonté pour qu'elle puisse résister aux tentations du péché. Le concile de Trente dit de

l'Eucharistie qu'elle est « un antidote qui nous libère des fautes quotidiennes et nous préserve des péchés graves » (D 875; cfr S. Th., III, 79, 6).

b) L'Eucharistie *augmente* la vie surnaturelle déjà existante, en fortifiant et en affermissant les habitus surnaturels de la grâce ainsi que des vertus infuses et des dons du Saint-Esprit qui y sont joints. En tant que sacrement des vivants, elle suppose l'état de grâce. Ce n'est donc qu'exceptionnellement (per accidens) qu'elle efface le péché grave et confère la première grâce. Le concile de Trente a condamné la doctrine des réformateurs affirmant que le pardon des péchés était le fruit principal de l'Eucharistie (D 887; cfr S. Th., III, 79, 3).

c) L'Eucharistie *guérit* les maladies de l'âme, en effaçant les péchés véniels et les peines temporelles du péché. Le concile de Trente l'appelle « un antidote qui nous délivre des péchés quotidiens (= véniels) (D 875). La rémission des péchés véniels et des peines temporelles du péché a lieu indirectement, par des actes parfaits d'amour de Dieu qui sont suscités par la réception du sacrement, et elle se règle suivant le degré d'amour de Dieu (cfr S. Th., III, 79, 4 et 5).

d) L'Eucharistie assure une *joie* spirituelle qui se manifeste dans un joyeux dévouement pour le Christ et dans une joyeuse soumission aux devoirs et aux sacrifices de la vie chrétienne (cfr S. Th., III, 79, 1 ad 2).

3. Gage de la félicité éternelle et de la résurrection future

L'Eucharistie est un gage de la félicité céleste et de la future résurrection du corps. Sententia certa.

Le concile de Trente appelle l'Eucharistie « gage de notre gloire future et de notre perpétuelle félicité » (D 875). Jésus dit dans son discours de la promesse : « Celui qui mange ma chair et boit mon sang, a la vie éternelle et je le ressusciterai au dernier jour » (Jean, VI, 54).

S'appuyant sur ce texte de la sainte Écriture, pour mener à bien leur polémique contre les négateurs gnostiques de la résurrection de la chair, les Pères voient dans la réception de l'Eucharistie une sûre garantie de cette résurrection future. *Saint Ignace d'Antioche* appelle l'Eucharistie « un remède pour l'immortalité et « un antidote, pour qu'on ne meure pas, mais qu'on vive toujours en Jésus-Christ » (*Éphésiens*, XX, 2). *Saint Irénée* répond aux gnostiques : « Si nos corps participent à l'Eucharistie, ils ne sont plus corruptibles, car ils ont l'espérance de la résurrection éternelle (*Adv. haer.*, IV, 18, 5; cfr V, 2, 2).

Les effets *ex opere operato* de la sainte communion ne profitent qu'au communiant. Les effets *ex opere operantis* peuvent, en raison de la communion, des saints, être appliqués aussi à d'autres, vivants et défunts, par intercession.

BIBLIOGRAPHIE : J. Behringer, *Die hl. Kommunion in ihren Wirkungen und ihrer Heilsnotwendigkeit*, Ra 1898. J. Nicolussi, *Die Wirkungen der hl. Eucharistie*, Bolzano 1918. O. Lutz, *Ueber die Wirkungen und die Notwendigkeit der hl. Eucharistie*, ZkTh 44 (1920), 398-420, 505-537. F. Holböck, *Der eucharistische und der mystische Leib Christi in ihren Beziehungen zueinander nach der Lehre der Frühscholastik*, R 1941. H. de Lubac, *Corpus mysticum. L'Eucharistie et l'Église au moyen âge*, P ²1949. R. Graber, *An den Quellen des Heils*, Ettal 1951. A. Lang, *A. Piolanti* (cfr p. 517). J. Barbel, *Der soziale Charakter der Eucharistie*, TrThZ 60 (1951), 405-416.

§ 16. LA NÉCESSITÉ DE L'EUCHARISTIE

1. Pour les enfants

Pour les enfants, la réception de l'Eucharistie n'est pas nécessaire au salut. De fide.

Le concile de Trente a défini, contre les théologiens calvinistes et grecs-orthodoxes : Si quis dixerit, parvulis, antequam ad annos discretionis pervenerint, necessariam esse Eucharistiae communionem A.S. (D 937; cfr D 933, 1922). Il n'y a ni nécessité de précepte, ni nécessité de moyen.

D'après l'enseignement unanime de la sainte Écriture et de la Tradition, le baptême seul suffit pour atteindre le bonheur éternel. Cfr Marc, XVI, 16 : Celui qui croira et sera baptisé, sera sauvé. » *Romains*, VIII, 1 : « Il n'y a donc plus désormais de condamnation pour ceux qui sont dans le Christ Jésus. » Mais « être dans le Christ » est précisément un effet du baptême. La grâce de justification obtenue par le baptême ne peut pas être perdue, avant d'avoir atteint l'âge de raison, car les enfants non doués de la raison sont incapables de commettre un péché personnel (D 933).

Saint Augustin (*De peccat. meritis et remissione*, I, 20, 27; 24, 34) applique le texte de S. Jean, VI, 53 (*Vulgate*, 54) : Si vous ne mangez pas la chair du Fils de l'homme et si vous ne buvez pas son sang, vous n'aurez pas la vie en vous » aussi aux enfants non doués de la raison; toutefois il ne l'entend pas exclusivement de la réception sacramentelle, mais aussi de la réception spirituelle de la chair et du sang du Christ, c'est-à-dire de l'incorporation au corps du Christ qui commence au baptême et est achevée par l'Eucharistie (*ibidem*, III, 4, 8). Se référant à saint Augustin, *saint Thomas* enseigne que les baptisés, d'après l'intention de l'Église (objective) désirent l'Eucharistie, car le baptême est subordonné à l'Eucharistie, et ainsi obtiennent l'effet de l'Eucharistie, l'incorporation au corps du Christ (S. Th., III, 73, 3).

2. Pour les adultes

a) Pour les adultes la réception de l'Eucharistie est nécessaire au salut d'une nécessité de précepte. Sententia certa.

Le commandement divin, contenu dans les paroles de l'institution, est expressément formulé dans le discours de la promesse (Jean, VI, 52), où la perception du corps et du sang du Christ est présentée comme nécessaire à la possession de la vie éternelle. L'Église a précisé le commandement positif divin, en prescrivant, au 4ᵉ concile du Latran (1215) et au concile de Trente, la réception annuelle au temps de Pâques, comme un minimum (D 437, 891; CIC 859). L'obligation commence dès que le fidèle est arrivé à l'âge de raison, c'est-à-dire vers la septième année, au-dessus ou en dessous (D 2137).

b) Il n'y a pas nécessité de *moyen* absolue, mais nécessité morale ou relative. Un chrétien qui néglige volontairement assez longtemps la réception de la sainte communion ne pourra pas, à la longue, conserver l'état de grâce (cfr Jean, VI, 53). Du fait que l'Eucharistie a pour fin la nourriture de l'âme, il résulte que, sans elle, la vie surnaturelle, à la longue, ne peut pas être conservée.

3. Légitimité de la communion sous une seule espèce

La communion sous les deux espèces n'est pas nécessaire, ni en raison d'un commandement divin, ni comme moyen de salut. De fide.

Le concile de Trente a défini, à la suite du concile de Constance, contre les hussites et les réformateurs qui déclaraient nécessaire la communion sous les deux espèces (utraquistes), la légitimité de la communion sous une seule espèce : Si quis dixerit, ex Dei praecepto vel ex necessitate salutis omnes et singulos Christi fideles utramque speciem sanctissimi Eucharistiae sacramenti sumere debere A.S. (D 934; cfr D 626). La raison en est la totalité de la présence sous chaque espèce.

Le recours à Jean, VI, 53 sqq, formulé par les utraquistes, n'est pas probant, car le Christ, dans son discours promettant l'Eucharistie, a bien demandé de manger sa chair et de boire son sang, mais il n'a donné aucune prescription obligatoire sur la forme de leur réception (cfr D 930). Dans l'antiquité, l'Eucharistie était reçue exceptionnellement sous une seule espèce lors de la

communion à domicile, de la communion des malades et des enfants. Des considérations pratiques, surtout le danger de profanation du sacrement, conduisirent à l'abolition de la communion avec le calice, au moyen âge (12e-13e s.) (cfr S. Th., III, 80, 12).

BIBLIOGRAPHIE : J. NICOLUSSI, *Die Notwendigkeit der hl. Eucharistie*, Bolzano 1917. O. LUTZ, *Die Notwendigkeit der hl. Eucharistie*, ZkTh 43 (1919), 235-268. *Id., Die Lehre des hl. Thomas über die Notwendigkeit der hl. Eucharistie*, ZkTh 46 (1922), 20-59. ID., *Die Notwendigkeit der hl. Eucharistie nach M. de la Taille*, ZkTh 39 (1925), 42-61. ID., *Ist die hl. Eucharistie die Wirkursache aller Gnaden?* ZkTh 55 (1931), 438-466. A. LANDGRAF, *Die Lehre von der Heilsnotwendigkeit der Eucharistie in den Schulen Abaelards und Gilberts de la Porée*, ZkTh 64 (1943), 119-131. A. KNÖPFLER, *Die Kelchbewegung in Bayern unter Herzog Albrecht V*, Mu 1891. G. CONSTANT, *Concession à l'Allemagne de la communion sous les deux espèces*, 2 tomes, P 1923.

§ 17. LE MINISTRE DE L'EUCHARISTIE

1. Le consécrateur

Seul, le prêtre validement ordonné possède le pouvoir de consacrer. De fide.

Le 4e concile du Latran (1215) a défini, contre les Vaudois, qui rejetaient la hiérarchie et reconnaissaient à tous les fidèles les mêmes pouvoirs : Hoc sacramentum nemo potest conficere, nisi sacerdos, qui rite fuerit ordinatus (D 430; cfr D 424). Le concile de Trente a défini, contre la doctrine des réformateurs sur le sacerdoce général des laïques, l'institution d'un sacerdoce particulier auquel est réservé le pouvoir de consacrer (D 961, 949).

Étant donnée la constitution hiérarchique de l'Église, il y a lieu d'admettre que l'ordre du Christ; « Faites ceci en mémoire de moi » (Luc, XXII, 19; *I Cor.*, XI, 24) est adressé exclusivement aux apôtres et à leurs successeurs, que la Tradition d'une façon constante, l'a rapporté uniquement aux apôtres et à leurs successeurs dans le sacerdoce, les évêques et les prêtres, et n'a considéré que ceux-ci comme ministres des saints mystères. Suivant saint Justin (*Apol.*, I, 65), « le chef des frères », c'est-à-dire l'évêque, consacre l'Eucharistie, tandis que les diacres distribuent le pain eucharistique, le vin et l'eau à chacun des assistants, et les portent aux absents (cfr S. Cyprien, Ep. 63, 14; 7-6, 3). Le concile de Nicée refuse expressément (canon 18) aux diacres le pouvoir d'offrir le saint sacrifice et donc le pouvoir de consacrer.

Il ressort, avec grande vraisemblance, des passages : *Actes*, XIII, 1; *Didaché*, X, 7; XIII, 3; XV, 1, que les « prophètes » doués de charismes de la primitive Église célébraient aussi l'Eucharistie. Il n'est pas contraire au dogme tridentin d'admettre qu'ils possédaient les pouvoirs sacerdotaux en raison d'une vocation divine immédiate, comme les apôtres (cfr *Galates*, I, 1; S. Th., III, 64, 3).

2. Distributeur

Le distributeur ordinaire de l'Eucharistie est le prêtre; le diacre (avec l'autorisation de l'ordinaire ou du curé, pour un motif important) *est distributeur extraordinaire* (CIC 845).

Saint Thomas démontre la convenance du privilège du prêtre par la connexion entre la communion et la consécration, par sa place de médiateur entre Dieu et le peuple, et par le respect dû au sacrement qui exige que, sauf en cas de nécessité, seule la main consacrée du prêtre touche le sacrement (S. Th., III, 82, 3). Tant que la communion fut distribuée sous les deux espèces, l'évêque ou le prêtre donnait la sainte hostie, et le diacre le précieux sang (cfr S. Cyprien, *De lapsis*, 25).

BIBLIOGRAPHIE : O. CASEL, *Prophetie und Eucharistie*, JLW 9 (1929), 1-19. A. LANDGRAF, *Zur Lehre von der Konsekrationsgewalt des von der Kirche getrennten Priesters im 12. Jh.*, Schol 15 (1940), 204-227. D. E. SHEEHAN, *The Minister of Holy Communion*, Wa 1950.

§ 18. LE SUJET DE L'EUCHARISTIE

1. Conditions de la réception valide

Le sacrement d'Eucharistie peut être reçu validement par tout baptisé en état de voie, même par les enfants non doués de la raison. De fide (D 933).

Dans l'antiquité, les enfants baptisés recevaient aussi l'Eucharistie (cfr S. Cyprien, *De lapsis*, 25; *Constitut. Apost.*, VIII, 13, 14).

2. Conditions de la digne réception

Pour recevoir dignement l'Eucharistie, l'état de grâce et l'intention droite sont nécessaires. De fide, en ce qui concerne l'état de grâce.

Le concile de Trente a condamné la doctrine des réformateurs qui prétendaient que la foi seule (fides informis) était une préparation suffisante à la réception de l'Eucharistie (D 893). En même temps, il prescrivit que tout chrétien en état de péché mortel reçût, avant l'Eucharistie, le sacrement de pénitence, s'il en avait l'occasion; en cas de nécessité seulement il pouvait se contenter d'une contrition parfaite (D 880, 893; CIC 807, 856). D'un autre côté, l'Église a condamné les exigences rigoristes des jansénistes, qui demandaient une pénitence équivalente pour les péchés commis et un amour de Dieu totalement pur, comme préparation à la sainte communion (D 1312). Saint Pie X a déclaré, dans son décret sur la communion fréquente (1905), que nul, s'il est en état de grâce et s'il a une intention droite, c'est-à-dire s'il se présente à la sainte table pour un motif surnaturel, ne peut en être écarté (D 1985).

Comme la mesure de la grâce produite ex opere operato se règle sur les dispositions subjectives du communiant, une bonne préparation doit précéder et une action de grâces convenable doit suivre la réception de la sainte communion (D 1988).

L'exigence de l'état de grâce est basée scripturairement sur la sévère exhortation de saint Paul à s'éprouver soi-même. *I Cor.*, XI, 28 : « Que chacun donc s'éprouve soi-même et qu'alors seulement il mange de ce pain et boive à cette coupe. » Le lavement des pieds, qui a précédé l'institution de l'Eucharistie (Jean, XIII, 4 sqq), n'est pas seulement une leçon d'humilité, mais aussi une expression symbolique de la pureté de conscience exigée pour la réception de l'Eucharistie (cfr v. 10).

Les *Pères* demandent, dès le début, le baptême et la pureté de conscience comme condition préalable à la réception fructueuse de l'Eucharistie (cfr *Didaché*, IX, 5; X, 6; XIV, 1; S. Justin, *Apol.*, I, 66). Dans les liturgies orientales, le prêtre (l'évêque) crie aux fidèles, avant de distribuer la sainte communion : « Les choses saintes aux saints » (τὰ ἅγια τοῖς ἁγίοις) saint Augustin invite les communiants à s'approcher de l'autel avec une conscience pure (*In Joan. tr.* 26, 11).

La *communion indigne* est un sacrilège. Cfr *I Cor.*, XI, 27 : « Quiconque mangera le pain ou boira la coupe du Seigneur indignement aura à répondre du corps et du sang du Seigneur. 29. Quiconque mange et boit indignement, mange et boit sa propre condamnation, car il ne discerne pas le corps du Seigneur. » Les péchés directs contre Dieu (haine de Dieu, blasphème) et

contre l'humanité du Christ (crucifixion, trahison de Judas) sont cependant des péchés objectivement plus graves que la profanation du sacrement du corps et du sang du Christ (cfr S. Th., III, 60, 5).

Par respect pour le sacrement et pour éviter des abus (cfr *I Cor.*, XI, 21), l'Église exige depuis très longtemps une préparation du corps pour une digne réception de l'Eucharistie, le *jeûne* à partir de minuit (D 626; CIC 858). *Saint Augustin* fait remonter à un ordre du Saint-Esprit la coutume, déjà attestée par Tertullien (*Ad uxorem*, II, 5) et par saint Hippolyte (*Tradit. Apost.*), et qui existe à son époque « dans le monde entier », de recevoir à jeûn l'Eucharistie (sauf le jour anniversaire de son institution). Il donne pour motif « l'honneur qui est dû à un si sublime sacrement » (*Ep.* 54, 6, 6). Par la constitution apostolique *Christus Dominus* de Pie XII, du 6 janvier 1953, la loi du jeûne eucharistique a été remaniée.

BIBLIOGRAPHIE : J. HOFFMANN, *Geschichte der Laienkommunion bis zum Tridentinum*, Sp 1891. J. BAUMGÄRTLER, *Die Erstkommunion der Kinder*, Mu 1929. P. BROWE, *De frequenti communion ein ecclesia occidentali usque ad a. 1200 documenta varia*, R 1952. ID., *Die häufige Kommunion im Mittelalter*. Mr 1938. ID., *Die Pflichtkommunion im Mittelalter*, Mr 1940. A. M. LANDGRAF, *Die in der Frühscholastik klassische Frage : Quid sumit mus?* DTh 30 (1952), 33-50.

C. Le Sacrifice de la Messe

BIBLIOGRAPHIE : N. GIHR, *Das hl. Messopfer dogmatisch, liturgisch und aszetisch erklärt*, Fr ^{16}1919. A. VONIER, *Das Geheimnis des eucharistischen Opfers*, B 1929. J. BRINKTRINE, *Die hl. Messe* Pa ^{3}1950. J. PASCHER, *Eucharistia. Gestalt und Vollzug*, Mr ^{2}1953. J. A. JUNGMANN, *Missarum sollemnia. Eine genetische Erklärung der römischen Messe*, 2 tomes, w ^{3}1952. B. DURST, *Das Wesen der Eucharistiefeier und des christlichen Priestertums*, Neresheim-R 1953. R. ERNI et autres auteurs, *Das Opfer der Kirche. Exegetische, dogmatische und pastoraltheologische Studien zum Verständnis der Messe*, Lu 1954. A. FRANZ, *Die Messe im deutschen Mittelalter*, Fr 1902. W. GÖTZMANN, *Das eucharistische Opfer nach der Lehre der älteren Scholastik*, Fr 1901. P. RUPPRECHT, *Der Mittler und sein Heilswerk. Sacrificium Mediatoris*, Fr 1934. H. KLUG, *Die Lehre des sel. Johannes Duns Skotus über das Opfer, besonders über das Messopfer*, ThGL 18 (1926), 315-355; cf BThAM, I, n. 855, 1171. N. M. HALMER, *Die Messe in der Lehre der vortridentinischen Theologie* (1520-1562*a*, Fr/S 1944. J. B. JUNGLAS, *Die Lehre des Konzils von Trient über das hl Messopfer*, BZThS 2 (1925), 193-212.

CHAPITRE PREMIER

La réalité du Sacrifice de la Messe

§ 19. LE CARACTÈRE SACRIFICIEL DE L'EUCHARISTIE D'APRÈS LA DOCTRINE DE L'ÉGLISE

Sur le concept de sacrifice (cfr p. 263).

1. Doctrine de l'Église

La sainte messe est un sacrifice véritable et proprement dit. De fide.

Le concile de Trente a défini, contre les attaques des réformateurs, qui rejetaient le caractère sacrificiel de l'Eucharistie ou ne la regardaient que comme un sacrifice improprement dit : Si quis dixerit, in Missa non offerri Deo verum et proprium sacrificium, aut quod offerri non sit aliud quam nobis Christum ad manducandum dari A.S. (D 948). Avant les réformateurs, Wicleff avait contesté l'institution par le Christ du sacrifice de la messe (D 585).

Les violentes attaques des *réformateurs* partent de cette supposition inexacte que le sacrifice de la messe, d'après la doctrine catholique, est un sacrifice indépendant à côté du sacrifice de la croix et, comme tel, en raison de l'action sacrificielle du prêtre, confère *ex opere operato* le pardon des péchés personnels et des peines dues aux péchés (*Apologie de la Confession d'Augsbourg*, Art. 24) (cfr Luther, *Articles de Smalkade*, P. II, Art. 2; Calvin, *Institution chrétienne*, IV, 18, 1-3; *Catéchisme de Heidelberg*, question 80 (« une maudite idolâtrie »).

2. Différence entre sacrement et sacrifice

Bien que le sacrement et le sacrifice de l'Eucharistie soient réalisés par la même consécration, ils sont cependant différents dans leur nature. L'Eucharistie est un *sacrement*, en tant que le Christ y sert d'aliment aux âmes. Elle est un *sacrifice*, en tant que le Christ s'y offre en victime à Dieu : rationem sacrificii habet, in quantum offertur, rationem sacramenti autem, in quantum sumitur, et ideo effectum sacramenti habet in eo, qui sumit, effectum autem sacrificii in eo, qui offert vel in his, pro quibus offertur (S. Th., III, 79, 5). Le sacrement a pour but primaire la sanctification de l'homme, le sacrifice la glorification de Dieu. Comme sacrement, l'Eucharistie est une réalité permanente (res permanens), comme sacrifice une action passagère (actio transiens).

BIBLIOGRAPHIE : V. THALHOFER, *Das Opfer des Alten und des Neuen Bundes*, Ra 1870. N. M. HALMER, *Der literarische Kampf Luthers und Melanchtons gegen das Opfer der Messe*, DTh 21 (1943), 63-78. E. ISERLOH, *Der Kampf um die Messe in den ersten Jahren der Auseinandersetzung mit Luther*, Mr 1952.

§ 20. LE CARACTÈRE SACRIFICIEL DE L'EUCHARISTIE AU TÉMOIGNAGE DE LA SAINTE ÉCRITURE

1. Preuve de l'Ancien Testament

a) Le sacrifice de Melchisédech, image du sacrifice de la messe.

La Genèse (XIV, 18-19) rapporte l'événement suivant : « Melchisédech, roi de Salem, apporta du pain et du vin — il était en effet prêtre du Très-Haut — il le (= Abraham) bénit ». D'après l'exégèse traditionnelle, Melchisédech apporta du pain et du vin (proferens, non pas offerens) pour offrir à Dieu un sacrifice, comme il était d'usage pour fêter la victoire, et non pas pour réconforter les guerriers fatigués. Cette interprétation est exigée par l'allusion expresse au sacerdoce de Melchisédech. L'activité spécifiquement sacerdotale est le sacrifice. Le Christ, selon la prophétie messianique du Psaume 109, 4, confirmée par l'*Épître aux Hébreux* (V, 6; VII, 1 sqq) est prêtre selon l'ordre de Melchisédech, c'est-à-dire Roi et Prêtre à la fois et offrant, suivant l'interprétation de la tradition, un sacrifice semblable à celui de Melchisédech. Ce sacrifice ne peut consister que dans l'offrande de son corps et de son sang sous les espèces du pain et du vin, à la dernière Cène et à la sainte messe.

La *tradition* juive (Philon) aussi bien que la tradition chrétienne admettent que Melchisédech a offert à Dieu un sacrifice avec du pain et du vin. Les Pères voient dans le sacrifice de Melchisédech une figure du sacrifice eucharistique. *Saint Augustin* affirme : « C'est là que se montra pour la première fois le sacrifice qui à présent est offert à Dieu par les chrétiens dans le monde entier » (*De civ. Dei*, XVI, 22) (cfr S. Cyprien, *Ep.* 63, 5; S. Jérôme, *In Matth.*, IV, 26; prière du Canon de la messe *Supra quae*).

b) La prophétie de Malachie

Dans Malachie, I, 10-11, Dieu dit aux prêtres juifs par la bouche du prophète : « Je ne prends nul plaisir en vous, déclare Yahvé des armées, et je n'ai pas pour agréables les offrandes de vos mains. Mais, de l'orient au couchant, mon nom est grand parmi les nations et,

en tout lieu, un sacrifice est présenté à mon nom, une offrande pure. Car grand est mon nom parmi les nations, déclare Yahvé des armées. »

Dieu annonce ici l'abolition du culte juif et fait prévoir un sacrifice nouveau et pur. Ni les sacrifices des païens, ni les sacrifices des prosélytes et des juifs de la dispersion ne peuvent être compris sous cette expression; en effet, les premiers, à cause de leur profanation par le culte des idoles, n'étaient pas des sacrifices purs (cfr *I Cor.*, x, 20), les seconds n'étaient pas offerts « en tout lieu ». Les sacrifices des juifs de la dispersion, offerts hors de Jérusalem, étaient du reste regardés comme illégaux. L'universalité du culte divin et du nouveau sacrifice ainsi annoncée fait clairement allusion aux temps messianiques (cfr *Ps.* 21, 28 sqq; Isaïe, XLIX, 6). Il ne peut être question du sacrifice de la croix, car ce dernier ne fut offert qu'en un seul endroit. La prophétie a trouvé sa réalisation dans le sacrifice de la messe qui est offert « en tout lieu » (au sens d'une universalité morale) et qui est un sacrifice pur, étant donnés l'offrande du sacrifice et le sacrificateur primaire (cfr D 939).

La *Tradition* la plus ancienne a appliqué la prophétie de Malachie à l'Eucharistie (cfr *Didaché*, XIV, 3; S. Justin, *Dial.* 41; S. Irénée, *Adv. haer.*, IV, 17, 5; S. Augustin, *Tract. adv. Jud.*, IX, 13).

c) Isaïe annonce, pour l'ère messianique, un sacerdoce chez les païens : « Parmi eux, je choisirai des prêtres et des lévites, dit Yahvé » (66, 21). Mais un état sacerdotal sans sacrifice est impensable dans la manière de voir de l'Ancien Testament.

2. Preuve du Nouveau Testament

a) Institution du sacrifice de la messe

Le caractère sacrificiel de l'Eucharistie apparaît déjà du fait que le Christ a rendu présents son corps et son sang sous des espèces séparées et ainsi sous forme de sacrifice. Les espèces séparées représentent symboliquement la séparation réelle du corps et du sang du Christ accomplie dans le sacrifice de la croix.

Les paroles de l'institution attestent le caractère sacrificiel de l'Eucharistie. Le Christ désigne son corps comme un corps sacrifié et son sang comme un sang sacrifié, quand il déclare : « Ceci est mon corps *qui est livré pour vous...* » « Ceci est mon sang *qui est versé pour vous.* » Les expressions « livrer son corps », « verser son sang » sont des termes sacrificiels bibliques qui expriment l'offrande d'un sacrifice véritable et proprement dit.

Le Christ désigne en outre son sang comme le *sang de l'Alliance*. Comme l'Ancienne Alliance de Dieu avec Israël a été conclue en offrant des sacrifices sanglants (*Exode*, XXIV, 8 : « Voilà le sang de l'alliance que Yahvé a conclue avec vous »), le sang de l'alliance, d'après la manière de penser biblique, équivaut au sang du sacrifice.

L'action du sacrifice se déroule dans le *présent*, c'est ce qu'indique la forme au présent des participes διδόμενον (Luc) et ἐκχυννόμενον (Matthieu, Marc, Luc), bien qu'elle n'exclue pas le rapport avec un prochain avenir. Il faut noter en particulier Luc, XXII, 20, où est annoncée l'offrande du calice (τοῦτο τὸ ποτήριον... τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυννόμενον) qui est ainsi rapportée à la célébration présente de l'Eucharistie. De l'ordre : « Faites ceci en mémoire de moi » (Luc, XXII, 19; cfr *I Cor.*, XI, 24) il résulte que le sacrifice eucharistique sera une institution permanente de la Nouvelle Alliance.

b) Allusions au sacrifice de la messe

Hébreux, XIII, 10 : « Nous avons un autel dont ceux qui officient dans le tabernacle n'ont pas le droit de se nourrir. » « Se nourrir de l'autel » signifie se nourrir des aliments offerts sur l'autel. Ce texte doit s'appliquer, ou bien littéralement à la réception de l'Eucharistie, ou bien au figuré à la participation au fruit du sacrifice de la croix. Le contexte, semble-t-il, est en faveur de la seconde explication (cfr v. 11-12).

I Cor., x, 16-21 met la réception de l'Eucharistie en parallèle avec la jouissance des aliments offerts dans les sacrifices juifs et païens : la participation à « la table du Seigneur » et la participation à « la table des démons » s'excluent mutuellement. V. 21 : « Vous ne pouvez boire à la coupe du Seigneur et à la coupe des démons; vous ne pouvez partager la table du Seigneur et la table des démons. » L'argumentation semble supposer que l'Eucharistie est un aliment offert en sacrifice; mais un repas sacrificiel n'est pas possible sans offrande préalable d'un sacrifice (cfr D 939).

BIBLIOGRAPHIE : G. Th. KENNEDY, *St Paul's Conception of the Priesthood of Melchisedech*, Wa 1951. J. BRINKTRINE, *Der Messopferbegriff in den ersten zwei Jahrhunderten*, Fr 1918. G. BARDY, *Melchisédech dans la tradition patristique*, RB 35 (1926), 496-509, 36 (1927), 25-45. B. MARIANI, *De sacrificio a Malachia praedicto* (Malachie I, 11), Ant 9 (1934), 193 sqq, 361 sqq, 451 sqq.

§ 21. LE CARACTÈRE SACRIFICIEL DE L'EUCHARISTIE AU TÉMOIGNAGE DE LA TRADITION

1. Témoins anténicéens

A. Harnack et *Fr. Wieland* ont prétendu que l'Église des deux premiers siècles n'aurait connu qu'un sacrifice subjectif et spirituel de louange, d'adoration et d'action de grâces. Ce serait saint Irénée (d'après Harnack, S. Cyprien) qui aurait remplacé le sacrifice subjectif par un sacrifice objectif réel, le corps et le sang du Christ. Mais il ressort des plus anciens témoignages de la Tradition que l'Église a vu toujours dans l'Eucharistie une oblation objective.

La *Didaché* (c. 14) donne cette instruction : « Réunissez-vous, le jour du Seigneur, rompez le pain et rendez grâces, après avoir d'abord confessé vos péchés, afin que votre *sacrifice* (θυσία) soit pur, 2. Celui qui a un différend avec son prochain ne doit pas se joindre à vous, avant de s'être réconcilié, de peur de profaner votre *sacrifice*, 3. Car voici ce qu'a dit le Seigneur : Qu'en tout lieu et en tout temps on m'offre un *sacrifice* pur; car je suis un grand Roi, dit le Seigneur, et mon nom est admirable parmi les nations » (Malachie, I, 11.14). L'équivalence du sacrifice eucharistique avec le sacrifice prédit par Malachie et l'allusion à Matthieu, V, 23-24 (« Si tu présentes ton offrande à l'autel...) montrent que l'Eucharistie est regardée comme une offrande extérieure.

Selon *saint Clément de Rome* (vers 96) la tâche des évêques consiste à présenter les oblations. *I Cor.*, XLIV, 4 : « Ce ne serait pas une faute légère pour nous de démettre de l'épiscopat des hommes qui ont présenté les oblations d'une façon pieuse et irréprochable. » L'expression « présenter les oblations » (*προσφέρειν τὰ δῶρα*) fait allusion à une oblation véritable et réelle.

Saint Ignace d'Antioche († vers 107) fait allusion au caractère sacrificiel de l'Eucharistie en mettant en relations l'Eucharistie et l'autel; mais l'autel est le lieu du sacrifice (*θυσιαστήριον*). *Philadelphiens*, 4 : « Ayez donc soin de ne participer qu'à une seule Eucharistie; il n'y a en effet qu'une seule chair de Notre-Seigneur, une seule coupe pour nous unir dans son sang, *un seul autel*, comme il n'y a qu'un seul évêque entouré du presbyterium et des diacres. » (cfr *Éphésiens*, V, 2).

Saint Justin († vers 165) voit, dans l'oblation de farine de froment faite par les lépreux guéris, une figure de l'Eucharistie. Le sacrifice pur, prédit par Malachie, qui sera offert en tout lieu, est, d'après lui, « le pain de l'Eucharistie et la coupe de l'Eucharistie » (*Dial.* 41). Mais d'après *Apol.*, I, 66, 1 le pain de l'Eucharistie est la chair du Christ et la coupe de l'Eucharistie est son sang. — D'après *Dial.* 117, saint Justin, semble-t-il, range le sacrifice eucharistique parmi les prières et les actions de grâces prononcées lors de la célébration de l'Eucharistie : « Que des prières et des actions de grâces faites par des hommes dignes, soient les seuls parfaits sacrifices et les seuls agréables à Dieu, je l'affirme moi aussi. Car ce sont ceux-là seuls que les chrétiens ont reçu la tradition d'offrir. » Cette remarque se tourne contre les sacrifices matériels juifs. Elle n'exclut pas que, conformément au c. 41, le corps et le sang du Christ, conjointement avec les prières et les actions de grâces, au milieu desquelles ils sont offerts, soient considérés comme les oblations des chrétiens.

Saint Irénée de Lyon († vers 202) enseigne que la chair et le sang du Christ sont « le nouveau sacrifice de la Nouvelle Alliance », « que l'Église a reçu transmis par les apôtres et qu'elle offre à Dieu dans le monde entier ». C'est l'accomplissement de la prophétie de Malachie (*Adv. haer.*, IV, 17, 5; cfr IV, 18, 2 et 4).

Tertullien († après 220) désigne la participation à la célébration de l'Eucharistie comme « une station à l'autel de Dieu » et la sainte communion comme « une participation au sacrifice » (participatio sacrificii; *De orat.*, 19).

Saint Cyprien († 258) enseigne que le Christ, en tant que Prêtre selon l'ordre de Melchisédech « offrit un sacrifice à Dieu son Père, le même que Melchisédech avait offert, à savoir le pain et le vin, c'est-à-dire son corps et son sang » (*Ep.* 63, 4).

« Il remplit le rôle du Christ, le prêtre qui fait ce que le Christ a fait et il n'offre à Dieu le Père, dans l'Église, la vérité et la plénitude du sacrifice, qu'autant qu'il l'offre comme il voit que le Christ lui-même l'a offert » (*Ep.* 63, 14).

2. Témoins postnicéens

Les témoins les plus remarquables de l'époque postnicéenne sont saint Cyrille de Jérusalem, saint Jean Chrysostome, saint Ambroise et saint Augustin.

Saint Cyrille de Jérusalem († 386) donne, dans sa 5[e] catéchèse mystagogique, une description de la célébration de l'Eucharistie en usage à son époque à Jérusalem. Il désigne l'accomplissement de l'Eucharistie comme un sacrifice spirituel, comme un service divin non sanglant, comme un sacrifice de réconciliation (n. 8). L'offrande est « le Christ immolé pour nos péchés » (n. 10).

Saint Jean Chrysostome († 407) prouve la haute dignité du sacerdoce catholique surtout par la sublimité du sacrifice eucharistique dont le Christ est l'oblation (*De sacerd.*, III, 4). Il fait cette recommandation : « Ayez donc un très grand respect pour cette table à laquelle nous participons tous, pour le Christ qui a été immolé à cause de nous, pour l'oblation qui se trouve sur la table » (*In Rom. hom.*, VIII, 8).

Saint Ambroise († 397) enseigne qu'au sacrifice de la messe le Christ est à la fois victime et prêtre : « Bien qu'à présent on ne voie pas que le Christ est sacrifié, il est pourtant lui-même sacrifié sur la terre, quand le corps du Christ est immolé. Oui il est certain qu'il offre même un sacrifice en nous, car sa parole sanctifie l'oblation qui est offerte » (*In Ps.* 38, 25).

Saint Augustin († 430) atteste que « le sacrifice quotidien de l'Église » est le sacrement, c'est-à-dire la reproduction mystérieuse du sacrifice unique du Christ sur la croix, dans lequel le Christ a été oblation et prêtre en *une seule* personne (*De civ. Dei*, x, 20; cfr *Ep.* 98, 9). Le sacrifice des chrétiens est le sacrifice universel prédit par Malachie (*Tract. adv. Jud.*, ix, 13).

Comme les Pères, les anciennes *liturgies* attestent aussi le caractère sacrificiel de l'Eucharistie (cfr l'*anaphore de Sérapion de Thmuis*, et les prières après la consécration, dans le canon romain de la messe.)

La *scolastique* en est restée, pour l'essentiel, au point de vue de la patristique (cfr S. Th., iii, 83, 1). Les nombreux commentateurs de la messe au moyen âge portent leur attention sur le côté liturgique plus que sur le côté dogmatique du sacrifice de la messe. La démonstration plus profonde et le développement spéculatif de la doctrine du sacrifice de la messe demeurèrent réservés à la théologie de l'époque moderne.

BIBLIOGRAPHIE : Fr. S. Renz, *Die Geschichte des Messopferbegriffs*, 2 tomes, Freising 1901/02. Fr. Wieland, *Mensa und Confessio*. 1. *Der Altar der vorkonstantinischen Kirche*, Mu 1906. Id., *Der vorirenäische Opferbegriff*, Mu 1909. E. Dorsch, *Der Opfercharakter der Eucharistie einst und jetzt*, In 1909. J. Brinktrine (cfr § 20).

CHAPITRE II

L'essence du Sacrifice de la Messe

§ 22. RAPPORT DU SACRIFICE DE LA MESSE AVEC LE SACRIFICE DE LA CROIX

1. Caractère relatif du Sacrifice de la Messe

Le sacrifice de la messe représente et rappelle le sacrifice de la croix dont il applique la vertu salvatrice. De fide.

Tandis que le sacrifice de la croix est un sacrifice absolu, car il n'est ni l'image d'un sacrifice futur, ni le renouvellement d'un sacrifice passé, le sacrifice de la messe est un sacrifice relatif, car il a un rapport essentiel avec le sacrifice de la croix. Le concile de Trente enseigne que le Christ a laissé à son Église un sacrifice visible « quo cruentum illud semel in cruce peragendum repraesentaretur, ejusque memoria in finem usque saeculi permaneret, atque illius salutaris virtus in remissionem eorum, quae a nobis quotidie committuntur, peccatorum applicaretur » (D 938).

En raison de cette déclaration, les rapports du sacrifice de la messe avec le sacrifice de la croix doivent être précisés comme une représentation, un mémorial et une application. Le sacrifice de la messe est la *représentation* du sacrifice de la croix, en tant que le corps et le sang du Christ sont rendus présents sous des espèces séparées qui représentent symboliquement la séparation réelle du corps et du sang du Christ sur la croix. Le sacrifice de la messe est en outre un *mémorial* du sacrifice de la croix devant durer jusqu'à la fin des temps, ce qu'indique particulièrement l'anamnèse qui suit la consécration. Mais ce n'est pas une simple commémoration, c'est un sacrifice véritable et proprement dit. Le sacrifice de la messe est enfin l'*application* des fruits du sacrifice de la croix aux hommes qui ont besoin du salut. Le *Catéchisme Romain* considère les rapports du sacrifice de la messe avec le sacrifice de la croix comme un renouvellement (*instauratio*; ii, 4, 68.74).

De la relativité du sacrifice de la messe il résulte qu'il ne porte aucun préjudice au sacrifice de la croix. Le sacrifice de la messe puise toute sa vertu dans le sacrifice de la croix, dont il applique les fruits aux hommes pris en particulier (cfr D 951).

Dans la sainte Écriture, la relation du sacrifice de la messe avec le sacrifice de la croix est indiquée par les paroles de l'institution (offrande du corps livré et du sang versé), par l'ordre du Christ : « Faites ceci en mémoire de moi », et en particulier par l'explication que saint Paul ajoute à ces paroles : « Chaque fois que vous mangez ce pain et que vous buvez cette coupe, vous annoncez la mort du Seigneur, jusqu'à ce qu'il revienne » (*I Cor.*, xi, 26).

Chez les *Pères, saint Justin* évoque déjà le mémorial de la Passion du Seigneur en connexion avec la célébration de l'Eucharistie (*Dial.* 117, 3) (cfr S. Cyprien, *Ep.* 63, 9 et 17).

2. Identité essentielle du Sacrifice de la Messe avec le Sacrifice de la Croix

Dans le sacrifice de la messe et dans le sacrifice de la croix, la victime et le sacrificateur primaire sont identiques; seul diffère le mode du sacrifice. De fide.

Le concile de Trente a déclaré : « Una eademque est hostia, idem nunc offerens sacerdotum ministerio, qui se ipsum tunc in cruce obtulit, sola offerendi ratione diversa (D 940). Cfr l'encyclique *Mediator Dei* (1947) de Pie XII.

La *victime* est le corps et le sang du Christ et (par concomitance), l'Homme-Dieu tout entier. Les espèces sacramentelles confèrent à la victime une présence sensible, mais n'appartiennent pas elles-mêmes à la victime. Le *sacrificateur* primaire est Jésus-Christ, qui se sert du prêtre humain comme de son ministre et de son remplaçant et opère par lui la consécration. D'après l'opinion thomiste, le Christ accomplit, dans chaque messe, une action sacrificielle actuelle immédiate, qui ne doit cependant pas être imaginée comme une somme de nombreux actes d'offrande se succédant les uns aux autres, mais comme un acte sacrificiel unique et ininterrompu du Christ glorifié. La *fin* du sacrifice aussi est, à la messe, la même que sur la croix : la fin primaire est la gloire de Dieu, la fin secondaire est l'expiation, l'action de grâces et la demande.

Tandis que la victime et le sacrificateur primaire sont identiques, la fonction extérieure du sacrifice est numériquement et spécifiquement différente. Sur la croix, la victime a été offerte d'une manière sanglante par une séparation réelle du corps et du sang (immolatio realis), à la messe elle est offerte d'une manière non sanglante par une séparation mystique du corps et du sang (immolatio mystica).

BIBLIOGRAPHIE : M. de la Taille, *Mysterium fidei*, P [3]1931, 100 sqq. R. A. Swaby, *The Last Supper and Calvary*, Lo 1926. G. Rohner, *Messopfer - Kreuzesopfer*, DTh 8 (1930), 3-17, 145-174. A. C. Gigon, *Missa sacramentum crucis*, Fr/S [3]1945. P. Rupprecht, *Una eademque hostia - idem offerens. Das Verhältnis von Kreuz - und Messopfer nach dem Tridentinum*, ThQ 120 (1939), 1-36. E. Jamoulle, *L'unité sacrificielle de la Cène, la Croix et l'Autel au concile de Trente*, ETL 22 (1946), 34-69.

§ 23. L'ESSENCE PHYSIQUE DU SACRIFICE DE LA MESSE

Cette question peut être ainsi formulée : Quelle partie de la messe est la fonction sacrificielle proprement dite ?

1. Détermination négative

a) La fonction essentielle du sacrifice ne peut pas se trouver dans l'*offertoire*; en effet la victime proprement dite n'est pas le pain et le vin, mais le corps et le sang du Christ (D 949 : ut...... offerent corpus et sanguinem suum). L'offrande du pain et du vin ne sert qu'à la préparation du sacrifice.

b) La *communion* du prêtre ne peut pas non plus être considérée comme acte essentiel du sacrifice. Le repas sacrificiel n'appartient pas à l'essence du sacrifice; car il y a de vrais sacrifices sans repas sacrificiel, par exemple le sacrifice de la croix. L'absorption de l'aliment sacrificiel suppose précisément l'accomplissement du sacrifice. La communion n'a pas lieu au nom du Christ, le sacrificateur primaire, elle n'a pas pour fin primaire, comme le sacrifice, la gloire de Dieu, mais l'utilité personnelle de celui qui la reçoit et n'est donc pas une représentation appropriée du sacrifice du Christ. Contre la mise en équivalence de la fonction essentielle du sacrifice avec la communion, le concile de Trente a défini : « Si quis dixerit, quod offeri non sit aliud quam nobis Christum ad manducandum dari, A. S. » (D 948).

c) Ce n'est pas non plus la *communion* du prêtre en union avec la *consécration* qui constitue la fonction essentielle du sacrifice, comme l'ont soutenu de nombreux partisans de la théorie de destruction, suivant laquelle une destruction de l'oblation appartient à l'essence du sacrifice (par exemple S. Bellarmin. J. de Lugo). Sans compter que l'hypothèse présentée est très incertaine, il n'y a, en fait, dans la communion, aucune destruction de la victime proprement dite, mais seulement des espèces. Du reste les raisons invoquées au § *b*) s'opposent à ce point de vue.

La communion du prêtre n'est pas un élément constitutif, mais elle est toutefois un élément *intégrant* du sacrifice de la messe, qui comporte la consommation des oblats. La communion des fidèles n'est nécessaire ni pour la validité, ni pour la licéité du sacrifice de la messe, mais elle est très souhaitable (D 955; cfr D 944, 1528).

d) L'action essentielle du sacrifice n'est pas non plus la *prière d'offrande* qui suit la consécration (J. Eck); car le prêtre la prononce, non pas au nom du Christ, mais en son propre nom et au nom de la communauté. Elle n'a pas été instituée par le Christ et peut être omise en des cas extraordinaires.

e) La *fraction* de l'hostie (M. Cano) et le *mélange* des espèces n'appartiennent pas à la fonction essentielle du sacrifice; en effet, ces deux rites ne sont pas accomplis directement sur la victime, mais sur les espèces et peuvent être omis en des cas extraordinaires. Le rite du mélange est, du reste, d'origine ecclésiastique.

2. Détermination positive

La fonction essentielle du sacrifice consiste seulement dans la consécration. Sententia communis.

La consécration a été instituée par le Christ, elle est accomplie par le prêtre au nom du Christ sur la victime proprement dite et représente le sacrifice de la croix. Pour réaliser le sacrifice, la double consécration est nécessaire, parce que le Christ l'a faite à la dernière Cène. Sans compter l'exemple du Christ, la double consécration est nécessaire pour représenter sacramentellement la séparation réelle du corps et du sang du Christ.

Selon *saint Grégoire de Nazianze*, le prêtre, en prononçant les paroles de la consécration sépare « par une coupure non sanglante le corps et le sang du

Seigneur, en employant sa voix comme glaive » (*Ep.* 171). D'accord avec le langage des Pères, les théologiens parlent d'une immolation non sanglante ou mystique (immolatio incruenta, mactatio mystica) du divin Agneau. *Saint Thomas* aussi place à la consécration l'action sacrificielle eucharistique (S. Th., III, 82, 10).

BIBLIOGRAPHIE : J. B. Umberg, *Die wesentlichen Messopferworte*, ZkTh 50 (1926), 73-88.

§ 24. L'ESSENCE MÉTAPHYSIQUE DU SACRIFICE DE LA MESSE

On peut formuler ainsi cette question : Que fait la consécration, plus précisément la double consécration, dans la fonction sacrificielle ?

1. Solution vraisemblable

Dans l'acte d'oblation qui constitue l'essence du sacrifice, il faut distinguer un côté extérieur cultuel et un côté intérieur spirituel. L'oblation extérieure consiste dans la séparation sacramentelle mystique du corps et du sang du Christ, qui est réalisée ex vi verborum par la double consécration, et qui est une représentation objective de la séparation historique réelle réalisée sur la croix. A l'acte d'oblation extérieur que le Christ accomplit en tant que sacrificateur primaire par le ministère du sacrificateur secondaire, correspond un acte d'oblation intérieur dans lequel le Christ s'offre lui-même, dans des sentiments d'obéissance et d'amour, au Père céleste comme victime, tout comme lors de l'offrande volontaire de son corps et de son sang sur la croix. L'oblation extérieure et l'oblation intérieure se comportent l'une envers l'autre comme la matière et la forme.

2. Théories du sacrifice de la messe

a) Théories de destruction

Les théories de destruction ou de changement, nées de la réaction contre la négation du caractère sacrificiel chez les réformateurs, partent de cette idée que l'essence du sacrifice se trouve dans la *destruction* ou *transformation réelle* de la victime. En conséquence elles placent aussi l'essence du sacrifice de la messe dans une destruction ou transformation réelle de l'oblation. Celle-ci consiste, suivant *Fr. Suarez*, dans la destruction des substances du pain et du vin opérée par la transsubstantiation et dans la production du corps et du sang du Christ; suivant *J. de Lugo* et *J.-B. Franzelin*, dans la réduction du corps et du sang du Christ à l'état d'aliment et de boisson, si bien qu'ils se trouvent dans un certain état extérieur de mort, suivant *A. Cienfuegos*, dans la suppression volontaire des fonctions sensitives du corps sacramentel du Christ, de la consécration jusqu'au mélange des espèces sacramentelles; suivant *S. R. Bellarmin*, *D. Soto* et d'autres, dans la communion.

M. J. Scheeben considère le changement réel, d'accord avec une idée de Suarez, comme un changement en mieux (immutatio perfectiva), puisque par le changement du pain et du vin sont produits le corps et le sang du Christ. — Tous ces essais d'explication, indépendamment de leur point de départ très discutable et d'autres difficultés, échouent devant le fait qu'un changement réel de l'oblation proprement dite, le corps et le sang du Christ, est exclu par l'incapacité de souffrir du corps glorifié du Christ. Le changement réel ne porte que sur le pain et le vin ou leurs espèces.

Une forme particulière de la théorie de destruction est cette hypothèse que l'élément essentiel du sacrifice réside dans l'*immolation mystique* opérée par la double consécration, en tant que, *ex vi verborum*, seul le corps est rendu présent sous l'espèce du pain et seul le sang sous l'espèce du vin. Suivant *G. Vasquez*, il suffit au concept de sacrifice relatif que le changement réel de l'oblation, effectué antérieurement, soit représenté de façon suggestive (immutatio repraesentativa). Suivant *L. Lessius*, les paroles de la consécration ont pour but *per se* une séparation réelle du corps et du sang du Christ, mais celle-ci ne se produit pas, *per accidens*, par suite de l'incapacité de souffrir du corps glorifié du Christ (immutatio virtualis). Selon *L. Billot*, la désignation de l'acte sacrificiel intérieur appartient à l'essence du sacrifice. A cela suffit conformément à la manière d'être sacramentelle du Christ, la séparation sacramentelle de son corps et de son sang qui le représente dans un certain état extérieur de mort et de destruction (immolatio sacramentalis ou mystica).

La « théorie des mystères » (*O. Casel*) enseigne que numériquement la même action sacrificielle du Christ, qui a été accomplie sur la croix d'une façon historico-réelle, est réellement représentée sur l'autel d'une façon mystico-réelle, c'est-à-dire d'une façon mystérieuse, au-dessus du temps et de l'histoire. — Les preuves d'Écriture et de Tradition en faveur de la présence mystico-réelle de l'œuvre rédemptrice du Christ dans les sacrements (présence de mystères) ne sont pas convaincantes. L'encyclique *Mediator Dei* semble leur être contraire (D 2297, 2; cfr A.A.S. 39 (1947) 580).

b) Théories de l'oblation

Les théories de l'oblation partent de l'hypothèse que la destruction de l'oblation, bien qu'en fait elle existe dans la plupart des sacrifices, n'appartient pas à l'essence du sacrifice; la fonction sacrificielle essentielle consisterait seulement dans l'oblation de la victime à Dieu. L'essence du sacrifice de la messe se trouve donc dans l'oblation que le Christ réalise personnellement (actuellement ou virtuellement) sur l'autel. La séparation mystique du corps

et du sang par la double consécration est regardée seulement comme une condition de l'oblation (de nombreux théologiens français, à l'époque moderne M. Lepin, M. de la Taille et V. Thalhofer, G. Pell, M. ten Hompel).

V. Thalhofer suppose un véritable sacrifice céleste dans lequel le Christ glorifié s'offre continuellement à son Père. A la consécration, le Grand Prêtre céleste apparaît, et avec lui son sacrifice, dans l'espace et le temps. Par les espèces séparées, l'acte sacrificiel interne, identique au sacrifice de la croix, est représenté visiblement à l'extérieur. — Le point de départ de cette explication, l'hypothèse d'un véritable sacrifice céleste du Christ, est très discutable, car à un vrai sacrifice appartient non seulement un acte sacrificiel interne, mais aussi une fonction sacrificielle extérieure.

M. de la Taille voit l'acte essentiel du sacrifice dans l'oblation, mais il regarde aussi l'immolation comme nécessaire pour le sacrifice d'expiation. Le sacrifice du Christ consiste dans l'offrande rituelle, accomplie à la Cène, de la victime qui devait être tuée seulement après sur la croix, le sacrifice de la messe consiste dans l'offrande rituelle, accomplie par l'Église, de la victime mise à mort sur la croix. Le Christ sacrifie à la messe seulement virtuellement, en tant que ses sentiments de victime durent toujours. — Cette explication présente un aspect nouveau : le sacrifice du Christ sur la croix n'est plus, au sens strict, un sacrifice en soi, mais seulement en union avec la Cène; et, d'autre part, au sacrifice de la messe, ce n'est plus le sacrifice de la croix seul, mais aussi l'oblation faite à la Cène, qui est renouvelé.

c) Synthèse

Les théories de l'oblation attribuent avec raison à l'acte interne d'oblation du Christ l'importance décisive. Mais comme il appartient aussi à l'essence du sacrifice cultuel d'être un acte sacrificiel extérieur, dans lequel les sentiments internes de sacrifice sont perceptibles par les sens, il faut considérer comme aussi nécessaire à l'essence du sacrifice de la croix la séparation réelle du corps et du sang du Christ permise par lui avec la plus complète liberté, et comme nécessaire à l'essence du sacrifice de la messe la séparation mystique du corps et du sang du Christ, opérée par la double consécration. Cette dernière n'est pas seulement une condition de l'oblation, mais un élément essentiel du sacrifice. C'est pourquoi les théories du sacrifice de la messe, qui unissent ensemble l'*immolation sacramentelle mystique* par la double consécration et l'*acte intérieur d'oblation du Christ* possèdent le plus de vraisemblance (N. Gihr, L. Billot, Fr. Diekamp, etc.).

BIBLIOGRAPHIE : G. Pell, *Jesu Opferhandlung in der Eucharistie*, Ra ²1912. M. ten Hompel, *Das Opfer als Selbsthingabe und seine ideale Verwirklichung im Opfer Christi*, Fr 1920. J. Kramp, *Die Opferanschauungen der römischen Messliturgie*, Ra ²1924. M. Lepin, *L'idée du sacrifice de la Messe d'après les théologiens, depuis l'origine jusqu'à nos jours*, P 1926. J. Brinktrine, *Das Opfer der Eucharistie*, Pa 1938. F. A. Piersanti, *L'essenza del sacrificio della Messa*, R 1940 Th. Pilthaut, *Die Kontroverse über die Mysterienlehre*, Warendorf i. W. 1947.

CHAPITRE III

Les effets et l'efficacité du Sacrifice de la Messe

§ 25. LES EFFETS DU SACRIFICE DE LA MESSE

Le sacrifice de la messe n'est pas seulement un sacrifice de louange et d'action de grâces, mais aussi un sacrifice propitiatoire et impétratoire. De fide.

Le concile de Trente a défini : Si quis dixerit, Missae sacrificium tantum esse laudis et gratiarum actionis... non autem propitiatorium... neque pro vivis et defunctis, pro peccatis, poenis, satisfactionibus et aliis necessitatibus offerri debere A.S. (D 950).

1. Sacrifice de louange et d'action de grâces

Le sacrifice de la messe, à cause de la valeur infinie de la victime et à cause de la dignité infinie du sacrificateur primaire, est le sacrifice de louange (= d'adoration) et d'action de grâces (sacrificium latreuticum et eucharisticum) le plus sublime et le plus parfait et ne peut, comme tel, être offert qu'à Dieu. Si l'Église célèbre des messes en l'honneur et en mémoire des saints, elle offre le sacrifice non pas aux saints, mais à Dieu seul. Elle y fait mémoire des saints, dans l'intention de remercier Dieu pour la grâce et la gloire accordées aux saints et d'invoquer l'intercession des saints (D 941, 952).

La coutume de célébrer l'Eucharistie en l'honneur des martyrs, au jour anniversaire de leur supplice, remonte déjà au IIe siècle (cfr *Martyre de S. Polycarpe*, XVIII, 3; S. Cyprien, *Ep.* 39, 3).

Dans la liturgie, la louange de Dieu et l'action de grâces pour les dons de la Création et de la Rédemption sont exprimées surtout par la prière eucharistique (Préface et Canon). *Saint Justin* atteste : « Celui qui préside l'assemblée des frères (= l'évêque) prend les oblats et loue et glorifie le Père de l'univers par le nom du Fils et du Saint-Esprit, puis il fait une longue action de grâces pour tous les biens que nous avons reçus de Lui » (*Apol.*, I, 65).

2. Sacrifice propitiatoire et impétratoire

Comme sacrifice propitiatoire, la messe obtient la rémission des péchés et des peines dues au péché; comme sacrifice impétratoire,

elle obtient des dons naturels et surnaturels. Le sacrifice propitiatoire eucharistique peut, comme l'a déclaré expressément le concile de Trente, être offert non seulement pour les vivants, mais aussi pour les âmes du purgatoire, conformément à la tradition apostolique (D 940, 950).

La preuve biblique du caractère expiatoire du sacrifice de la messe repose particulièrement sur Matthieu, XXVI, 28 : « Ceci est mon sang, le sang de l'Alliance, versé pour une multitude *en vue de la rémission des péchés* ». Suivant *Hébreux*, V, 1 tout prêtre est chargé « d'offrir des dons et des sacrifices pour les péchés ».

Les *Actes de saint Jean* (2e moitié du IIe siècle) connaissent déjà la « fraction du pain », c'est-à-dire la célébration de l'Eucharistie, au tombeau d'un défunt, le troisième jour après sa mort (n. 72). *Tertullien* atteste l'usage d'offrir le sacrifice eucharistique pour les défunts au jour anniversaire de leur décès. *De cr. mil.*, 3 : « Nous offrons les sacrifices pour les défunts chaque année à leur anniversaire » (cfr *De monog.*, 10; *De exhort. castit.*, 11). *Saint Cyrille de Jérusalem* appelle le sacrifice de la messe « sacrifice de propitiation » (*θυσία ἱλασμοῦ*) et fait cette remarque : « Nous offrons le Christ immolé pour nos péchés. Et ainsi nous réconcilions le Dieu de miséricorde avec eux (les défunts) et avec nous » (*Cat. myst.*, V, 10). Saint Cyrille atteste aussi qu'au saint sacrifice il est fait mémoire de ceux qui ont besoin d'être secourus et que l'aide de Dieu est invoquée en différentes nécessités : « Bref, nous prions tous pour ceux qui sont dans le besoin et nous offrons pour eux ce sacrifice » (*ibidem*, V, 8) (cfr S. Augustin, *De cura pro mortuis ger.*, I, 3; XVIII, 22; *Enchir.*, 110; *Conf.*, IX, 11).

BIBLIOGRAPHIE : Th. SPECHT, *Die Wirkungen des eucharistischen Opfers*, A 1876. E. FREISTEDT, *Altchristliche Totengedächtnistage und ihre Beziehung zum Jenseitsglauben und Totenkultus der Antike*, Mr 1928.

§ 26. L'EFFICACITÉ DU SACRIFICE DE LA MESSE

1. Efficacité de la messe en général

Le sacrifice de la messe est le sacrifice personnel du *Christ*, sacrificateur primaire, le sacrifice de l'*Église*, à qui l'Eucharistie a été confiée par le Christ comme sacrifice et comme sacrement (D 938) — aussi n'y a-t-il pas de « messe privée » au sens strict (D 944) — et le sacrifice du *prêtre* qui célèbre et des *fidèles* qui participent au sacrifice.

a) En tant que sacrifice personnel du *Christ*, la messe agit ex opere operato, c'est-à-dire indépendamment des qualités morales

du prêtre qui célèbre et des fidèles qui y participent. Le concile de Trente a déclaré : « Ce sacrifice pur (Malachie, I, 11) ne peut être souillé par aucune indignité ou méchanceté de ceux qui l'offrent » (D 939).

b) Comme sacrifice de l'*Église*, la messe agit quasi ex opere operato, parce que l'Église, en tant que sainte et immaculée épouse du Christ (*Éphésiens*, V, 25 sqq), plaît toujours à Dieu.

c) Comme sacrifice du *prêtre* qui célèbre et des *fidèles* qui y participent, la messe agit, comme toute bonne œuvre, ex opere operantis, conformément au degré de leurs dispositions morales (S. Th., III, 82, 6).

2. Efficacité du sacrifice propitiatoire et impétratoire en particulier

D'après la doctrine du concile de Trente, le sacrifice de la messe est offert comme sacrifice propitiatoire « pour les péchés, les peines du péché et les satisfactions » (pro peccatis, poenis, satisfactionibus), comme sacrifice impétratoire « pour d'autres nécessités » (pro aliis necessitatibus) (D 950).

a) La messe n'opère pas la rémission des *péchés* directement, comme les sacrements de baptême et de pénitence, mais indirectement en conférant la grâce de la pénitence. Le concile de Trente déclare : « Apaisé par l'offrande de ce sacrifice, Dieu remet les crimes et les péchés, si graves qu'ils soient, en conférant la grâce et le don de la pénitence » (D 940).

b) La remise des *peines* temporelles qui restent encore après le pardon des péchés et la remise de la peine éternelle, sont opérées à la messe, non pas seulement par la collation de la grâce de la pénitence, mais aussi directement, parce que la satisfaction de Jésus-Christ est offerte à Dieu en remplacement de nos œuvres satisfactoires et des souffrances des âmes du Purgatoire. La mesure de rémission des peines dues au péché se règle pour les vivants sur leurs dispositions. Aux âmes du purgatoire l'effet satisfactoire du sacrifice de la messe est appliqué per modum suffragii. Comme ces âmes sont en état de grâce et ainsi n'opposent aucun obstacle, les théologiens enseignent, en général, qu'infailliblement tout au moins une partie

de leurs peines leur est remise. D'après le concile de Trente, les âmes du purgatoire peuvent « obtenir de l'aide surtout par le sacrifice de l'autel qui est agréable à Dieu » (D 983).

c) Le sacrifice de la messe obtient infailliblement les *biens demandés*, dans la mesure où ils font l'objet de l'intercession du sacrificateur primaire. Mais comme, de la part de celui pour qui est offert le sacrifice impétratoire et de la part de la chose demandée, les conditions nécessaires pour être exaucé ne sont pas toujours présentes, l'effet du sacrifice impétratoire est en réalité incertain.

BIBLIOGRAPHIE : A. KOLPING, *Der aktive Anteil der Gläubigen an der Darbringung des eucharistischen Opfers. Dogmengeschichtliche Untersuchung frühmittelalterlicher Messerklärungen*, DTh 27 (1949), 369-380, 28 (1950), 79-110, 147-170. ID., *Die Messauffassung Alberts des Grossen an Hand seiner Messerklärung*, dans : *Studia Albertina*, Mr 1952, 249-278. B. DURST, *Wie sind die Gläubigen an der Feier der hl. Messe beteiligt?* Beuron 1950.

§ 27. LA VALEUR ET LES FRUITS DU SACRIFICE DE LA MESSE

1. Valeur du Sacrifice de la Messe

a) Valeur interne (secundum sufficientiam).

La valeur interne du sacrifice de la messe, c'est-à-dire la dignité et l'efficacité propres à la messe (in actu primo), est infinie, à cause de la dignité infinie de la victime et du sacrificateur primaire.

b) Valeur externe (secundum efficaciam).

Comme sacrifice de louange et d'action de grâces, la messe même dans sa valeur externe, c'est-à-dire dans son effet réel (in actu secundo) est infinie, car les effets de l'adoration et de l'action de grâces se rapportent directement à Dieu qui, en tant qu'Être infini, peut recevoir un effet infini.

Comme sacrifice propitiatoire et impétratoire, la messe possède une valeur externe finie, parce que les effets de l'expiation et de la demande se rapportent aux hommes qui, en tant que créatures, ne peuvent percevoir qu'un effet fini. Par là s'explique la pratique de l'Église d'offrir assez souvent la sainte messe à la même intention.

Tandis que la valeur propitiatoire et impétratoire du sacrifice de la messe *intensivement*, c'est-à-dire d'après les effets qui se manifestent, est finie, elle

est *extensivement* c'est-à-dire suivant le nombre des participants possibles, *indéfinie*, d'après l'opinion la plus vraisemblable (Cajetan et d'autres). Comme l'admettent tous les théologiens, le fruit du sacrifice revenant à tous les fidèles (fructus generalis) ne diminue pas, quand le nombre des fidèles augmente. De même le fruit du sacrifice revenant au prêtre qui célèbre et aux fidèles qui y participent (fructus specialissimus) n'est pas diminué, quand plusieurs prêtres célèbrent ensemble (ordination, consécration épiscopale) et quand un plus grand nombre de fidèles participe au sacrifice. Par analogie on doit sans doute admettre que le fruit du sacrifice de ceux pour qui la messe est offerte (fructus specialis) ne diminue pas, si elle est offerte pour plusieurs personnes. Comme chaque participant ne reçoit qu'un fruit fini conformément à ses dispositions, la plénitude de grâces infinie du sacrifice du Christ ne peut être épuisée.

Par contre, de nombreux théologiens enseignent que, pour chaque messe, par une disposition positive divine, un fruit limité et spécial a été fixé, si bien qu'il est plus petit pour le bénéficiaire isolé, s'il est réparti sur plusieurs personnes. On veut prouver l'existence d'une telle disposition divine par la pratique de l'Église d'offrir la messe pour des personnes prises individuellement et pour des intérêts particuliers.

2. Fruits du Sacrifice de la Messe

Par fruits de la messe, on entend les effets que le sacrifice de la messe, en tant que sacrifice propitiatoire et impétratoire, produit ex opere operato : les effets propitiatoires, satisfactoires et impétratoires. On distingue, depuis Duns Scot, un triple fruit de la messe :

a) le fruit *général* de la messe. Celui-ci est indépendant des intentions du célébrant et profite à toute l'Église, aux fidèles vivants et aux âmes du purgatoire; en effet, chaque messe est un sacrifice pour l'Église (D 944). Cfr les prières de l'Offertoire.

b) le fruit *particulier* de la messe (fructus specialis, ou ministerialis, ou medius). Il profite aux personnes pour lesquelles la messe est offerte (appliquée) particulièrement, qu'elles soient vivantes ou mortes.

La célébration du sacrifice de la messe pour des personnes déterminées est attestée déjà par *Tertullien* (*De monog.*, 10), *saint Cyprien* (*Ep.*, 1, 2), *saint Augustin* (*Conf.*, IX, 12). *Pie VI* a condamné la déclaration du synode de Pistoie (1786), qui voyait dans la doctrine que le prêtre peut appliquer les fruits du sacrifice à qui il veut, une atteinte aux droits de Dieu, et qui désignait comme erronée l'opinion que les personnes ayant remis un honoraire recevraient un fruit particulier du sacrifice (D 1530; CIC 809; cfr les prières du *Memento*).

c) le fruit *personnel* de la messe (fructus specialissimus ou personalis). Celui-ci est attribué au prêtre célébrant, en tant que ministre et représentant du sacrificateur primaire, Jésus-Christ, ainsi qu'aux fidèles qui y participent.

Comme le sacrifice de la messe agit aussi peu mécaniquement que les sacrements, la réception des fruits du sacrifice dépend de l'existence d'une disposition morale et la mesure des fruits reçus dépend du degré de disposition (cfr D 799).

BIBLIOGRAPHIE : G. Rohner, *Die Messapplikation nach der Lehrte des hl. Thomas*, Fr/S 1942. M. de la Taille, *L'œcuménicité du fruit de la Messe. Intercession eucharistique et dissidence*, R 1926. K. Rahner, *Die vielen Messen und das eine Opfer*, Fr 1951.

IV. LA PÉNITENCE

BIBLIOGRAPHIE : A. d'Alès, *De sacramento poenitentiae*, P 1926. P. Galtier, *De poenitentia*, Editio nova, R 1950. S. Boyer, *Tractatus de poenitentia et de extrema unctione*, R 1942. L. Kopler, *Busssakrament und Ablass*, Lz 1931. B. Poschmann, *Poenitentia secunda. Die kirchliche Busse im ältesten Christentum bis Cyprian und Origenes*, Bo 1940. J. Hoh, *Die kirchliche Busse im II. Jh.*, Br 1932. H. Karpp, *Die Busslehre des Klemens von Alexandrien*, ZNW 43 (1950/52), 224-242. K. Rahner, *Busslehre und Busspraxis der Didascalia Apostolorum*, ZkTh 72 (1950), 257-281. Id., *Zur Theologie der Busse bei Tertullian*, *Abhandlungen über Theologie und Kirche* (Festschrift K. Adam), D 1952, 139-167. Id., *La doctrine d'Origène sur la Pénitence*, RSR 37 (1950), 47-97, 252-286, 422-456. Id., *Die Busslehre des hl. Cyprian von Karthago*, ZkTh 74 (1952), 257-276, 381-438. G. Odoardi, *La dottrina della penitenza in S. Ambrogio*, R 1941. E. Göller, *Analekten zur Bussgeschichte des 4. Jh.*, RQ 36 (1928), 235-298. Id., *Studien über das gallische Busswesen zur Zeit Cäsarius' von Arles und Gregors von Tours*, AkKR 109 (1929), 3-126. Id., *Das spanisch-westgotische Busswesen vom 6. bis 8. Jh.*, RQ 37 (1929), 245-313. Id., *Papsttum und Bussgewalt in spätrömischer und frühmittelalterlicher Zeit*, Fr 1933. F. Hünermann, *Die Busslehre des hl. Augustinus*, Pa 1914. K. Adam, *Die kirchliche Sündenvergebung nach dem hl. Augustin*, Pa 1917. Id., *Die geheime Kirchenbusse nach dem hl. Augustin*, Ke 1921. Id., *Die abendländische Kirchenbusse im Ausgang des christlichen Altertums*, ThQ 110 (1929), 1-66 (= Ges. Aufsätze, A 1936, 268-312). B. Porschmann, *Hat Augustinus die Privatbusse eingeführt?* Brg 1920. Id., *Kirchenbusse und correptio secreta bei Augustinus*, Brg 1923. Id., *Die abendländische Kirchenbusse im Ausgang des christlichen Altertums*, Mu 1928. Id., *Das christliche Altertum und die kirchliche Privatbusse*, ZkTh 54 (1930), 214-252. P. Batiffol, *Études d'histoire et de théologie positive : Les origines de la pénitence*, P [2]1926. P. Galtier, *L'Église et la rémission des péchés, aux premiers siècles*, P 1932. Id., *Aux origines du sacrement de pénitence*, R 1951. G. Rauschen, *Eucharistie und Busssakrament in den ersten sechs Jahrhunderten der Kirche*, Fr [2]1910. C. Vogel, *La discipline pénitentielle en Gaule, des origines à la fin du VII[e] siècle*, P 1952. B. Poschmann, *Die abendländische Kirchenbusse im frühen Mittelalter*, Br 1930. H. J. Schmitz, *Die Bussbücher und die Bussdisziplin der Kirche*, May 1883. Id., *Die Bussbücher und das kanonische Bussverfahren*, D 1898. A. Landgraf, *Grundlagen für ein Verständnis der Busslehre der Früh und Hochscholastik*, ZkTh 51 (1927), 161-194. P. Schmoll, *Die Busslehre der Frühscholastik*, Mu 1909. P. Anciaux, *La théologie du sacrement de pénitence, au XII[e] siècle*, Lou 1949. Id., *Le sacrement de pénitence chez Guillaume d'Auvergne*, EThL 24 (1948), 98-118. H. Weisweiler, *Die Busslehre des Simon von Tournai*, ZkTh 56 (1932), 190-230. A. M. Königer, *Die Beicht nach Cäsarius von Heisterbach*, Mu 1906. W. Tütten, *Studien zur mittelalterlichen Busslehre mit besonderer Berücksichtigung der älteren Franziskanerschule*, Mr 1902. A. Teetaert, *La doctrine pénitentielle de saint Raymond de Penyafort. Analecta Sacra Tarraconensia* 4 (1928), 121-182. A. Vanneste, *La théologie de la pénitence, chez quelques maîtres parisiens de la première moitié du XIII[e] siècle*, EThL 28 (1952), 24-88. V. Heynck, *Zur Busslehre des hl. Bonaventura*, FrSt 36 (1954), 1-81. N. Krautwig, *Die Grundlagen der Busslehre des J. Duns Skotus*, Fr 1938. J. Klein, *Zur Busslehre des sel. Duns Skotus*, FrSt 27 (1940), 104-113, 191-195. H. Schauerte, *Die Busslehre des Johannes Eck*, Mr 1919. J. Dietterle, *Die Summae confessorum (sive de casibus conscientiae) von ihren Anfängen bis zu Silvester Prierias*, ZKG 24-28 (1903-1907). F. Cavallera, *Le Décret du concile de Trente sur la Pénitence et l'Extrême-Onction*, BLE 1923-24, 1932-36, 1938. B. Poschmann, *Busse und Letzte Oelung (Handbuch der Dogmengeschichte*, tome IV, fasc. 3), Fr 1951. E. Doronzo, *De Poenitentia*, 4 tomes, Mw 1949-53.

§ 1. LA PÉNITENCE : NOTION

1. Le sacrement de pénitence

Le sacrement de pénitence (poenitentia, μετάνοια) est le sacrement dans lequel, par l'absolution du prêtre, les péchés commis après le baptême sont remis au pécheur qui se repend de ses péchés, les confesse sincèrement et a la volonté de satisfaire pour eux à la justice de Dieu. Le mot pénitence est aussi employé pour désigner une partie particulière du sacrement de pénitence, la satisfaction.

2. La vertu de pénitence

La vertu de pénitence, qui est recommandée avec insistance dans l'Ancien et le Nouveau Testament (cfr Ézéchiel, XVIII, 30 sqq; XXXIII, 11; Jérémie, XVIII, 11; XXV, 5; Joël, II, 12; *Ecclésiastique*, II, 22; XVII, 21 sqq; Matthieu, III, 2; IV, 17; *Actes*, II, 38), et qui a été de tout temps une condition préalable nécessaire au pardon des péchés (D 894), est la vertu morale qui incline la volonté à se détourner intérieurement du péché et à satisfaire à Dieu. Elle consiste dans la douleur de l'âme devant les péchés commis, en tant qu'il est une offense à Dieu, jointe au ferme propos de réparer : dolor de peccato commisso, in quantum est offensa Dei, cum emendationis proposito (S. Th., III, 5, 3). Les manifestations extérieures de la vertu de pénitence sont la confession des péchés, la pratique d'œuvres de pénitence de toute sorte, par exemple,

la prière, le jeûne, l'aumône, les mortifications et la patience pour supporter les épreuves envoyées par Dieu.

La doctrine de *Luther*, d'après laquelle la pénitence est seulement une réforme de vie (optima poenitentia nova vita), a été condamnée par l'Église comme une erreur (D 747, 923). La sainte Écriture invite le pécheur à faire pénitence pour les péchés commis; elle demande la pénitence intérieure et invite à des œuvres de pénitence extérieures. Cfr Ézéchiel, XVIII, 21 sqq; Joël, II, 12 : « Revenez à moi de tout votre cœur, dans le jeûne, les pleurs et dans les cris de deuil. Déchirez votre cœur, et non vos vêtements, revenez à Yahvé, votre Dieu. » La « vie nouvelle » est le but de la pénitence, non pas l'essence de la pénitence (cfr S. Augustin, *Sermo* 351, 5, 12).

Le *sacrement* et la *vertu* de pénitence sont intimement unis l'un à l'autre, dans l'ordre surnaturel du Nouveau Testament. Comme les actes de contrition, de confession et de satisfaction qui appartiennent à l'essence du sacrement de pénitence sont des manifestations de la vertu de pénitence, le sacrement de pénitence ne peut pas exister sans la vertu de pénitence. D'autre part, dans l'ordre surnaturel du Nouveau Testament, les actes de la vertu de pénitence ne peuvent pas, à eux seuls, conduire à la justification le baptisé en état de péché mortel, s'ils ne sont pas unis au moins au désir du sacrement de pénitence.

BIBLIOGRAPHIE : A. EBERHARTER, *Sünde und Busse im Alten Testament*, Mr 1924.

A. Le pouvoir de remettre les péchés

CHAPITRE PREMIER

L'existence du pouvoir de pardonner les péchés

§ 2. LE DOGME ET LES HÉRÉSIES

1. Le dogme

L'Église a reçu du Christ le pouvoir de pardonner les péchés commis après le baptême. De fide.

Le concile de Trente a défini, contre les réformateurs, que le Christ a départi aux apôtres et à leurs successeurs légitimes le pouvoir de remettre ou de retenir les péchés, pour réconcilier avec Dieu les fidèles tombés dans le péché après le baptême. Le pouvoir de remettre les péchés comporte, non seulement le pouvoir de prêcher l'Évangile du pardon des péchés, comme l'entendaient les réformateurs, mais aussi le pouvoir de remettre véritablement les péchés (D 894, 913).

2. Les hérésies

Certaines sectes de l'antiquité et du moyen âge ont restreint le pouvoir confié à l'Église de remettre les péchés et l'ont reconnu aux laïques. Les *montanistes* (Tertullien) excluaient du pardon les trois péchés dits capitaux, la négation de la foi (idolâtrie), l'adultère et le meurtre, et regardaient les pneumatiques comme les détenteurs du pouvoir de remettre les péchés. Les *novatiens* refusaient de réadmettre dans l'Église ceux qui avaient fait défection. Comme l'Église ne devait comprendre que des « purs », ils excluaient finalement de la réconciliation tous ceux qui étaient en état de péché mortel. Pour la même raison, les *donatistes* aussi refusèrent à tous les coupables de péché mortel la possibilité de la pénitence et de la réconciliation. Les sectes spiritualistes des *vaudois*, des *cathares*, des partisans de *Wicleff* et de *J. Huss* rejetèrent la hiérarchie ecclésiastique et reconnurent en conséquence le pouvoir d'absoudre à tous les chrétiens bons et pieux, sans distinction. Quant à *Wicleff*, il a déclaré aussi superflue et inutile la confession extérieure des péchés (D 587).

Le pouvoir de pardonner les péchés a été complètement dénié à l'Église par les *réformateurs*. Bien qu'au début, ils aient conservé l'absolution, ou la pénitence, comme troisième sacrement, à côté du baptême et de la Cène (*Apol. Conf. Aug. Art.* 13), la doctrine protestante de la justification a conduit nécessairement au rejet d'un véritable pouvoir de remettre les péchés. Si, en effet, la justification n'est pas un véritable et réel effacement du péché, mais seulement une non-imputation extérieure ou une couverture des péchés en raison de la foi fiduciale, alors l'*absolution* n'est pas une véritable remise du péché, mais une simple déclaration (nuda declaratio) qu'en vertu de la foi fiduciale les péchés sont pardonnés, c'est-à-dire ne sont plus soumis à une peine.

La pénitence, au point de vue des réformateurs, n'est pas un sacrement proprement dit, distinct du baptême, mais au fond ne fait avec lui qu'un seul et même sacrement. Du fait que le pécheur se souvient de l'assurance, donnée lors du baptême, du pardon des péchés et renouvelle la foi fiduciale éveillée au baptême, les péchés commis après le baptême lui sont remis. La pénitence est donc seulement *un retour au baptême* (regressus ad baptismum). D'après la *Conf. Aug. Art.* 12, la pénitence se compose de deux éléments, du *repentir* considéré comme une crainte inspirée à la conscience devant le péché (terrores incussi conscientiae agnito peccato) et la *foi* au pardon des péchés à cause du Christ. Une *confession* spéciale *des péchés* n'est pas exigée, attendu que celui qui absout n'exerce aucun pouvoir judiciaire sur le pénitent. La *satisfaction* est rejetée comme une soi-disant diminution de la satisfaction du Christ.

Le *modernisme* (A. Loisy) enseigne que le christianisme primitif n'aurait connu aucune réconciliation du pécheur baptisé, par l'autorité de l'Église. Même après que la pénitence eut été reconnue comme institution ecclésiastique, elle n'aurait pas été appelée sacrement. Le texte de Jean (XX, 22-23) a le même sens que Luc, XXIV, 47 (prédication de la pénitence pour la rémission des péchés) et Matthieu, XXVIII, 19 (commandement du baptême) et par conséquent devrait se rapporter au pardon des péchés dans le baptême (D 2046f).

§ 3. LE TÉMOIGNAGE DE LA SAINTE ÉCRITURE

1. Promesse du pouvoir des clefs et du pouvoir de lier et de délier

a) Après la confession de saint Pierre à Césarée de Philippe, Jésus lui dit : « Je te donnerai les clefs du royaume du ciel » (Matthieu, XVI, 19a). *Les clefs du royaume du ciel* veulent dire le pouvoir suprême dans le royaume de Dieu. Le titulaire du pouvoir des clefs a plein pouvoir de faire entrer quelqu'un dans le royaume de Dieu ou de l'en écarter. Mais comme précisément le péché est l'obstacle à l'entrée dans le royaume de Dieu (cfr *Éphésiens*, V, 5; *I Cor.*, VI, 9; *Galates*, V, 19 sqq), le pouvoir de remettre les péchés doit être contenu dans le pouvoir des clefs (cfr Isaïe XXII, 22; *Actes*, I, 18; III, 7).

b) Immédiatement après la promesse du pouvoir des clefs, Jésus dit à saint Pierre : « tout ce que tu auras lié sur la terre se trouvera lié dans les cieux, et tout ce que tu auras délié sur la terre se trouvera délié dans les cieux » (Matthieu, XVI, 19b) *Lier et délier* est employé, dans la langue des rabbins, au sens d'interprétation authentique de la Loi, et signifie donc un jugement sur l'autorisation ou l'interdiction d'une action. En outre cette expression signifie l'exclusion de la communauté, en prononçant l'interdit, ou la réadmission, en levant l'interdit. Comme la raison de l'exclusion était le péché, dans le pouvoir de lier et de délier est inclus le pouvoir de pardonner les péchés.

D'après Matthieu, XVIII, 18, le pouvoir de lier et de délier est promis dans les mêmes termes à tous les apôtres. Comme cette promesse a été faite en connexion avec une instruction sur la correction du pécheur, le rapport avec la personne du pécheur est immédiatement donné.

2. Remise du pouvoir de pardonner les péchés (Jean, XX, 21 sqq.)

Le soir de sa résurrection, Jésus apparut aux apôtres, leur adressa un souhait de paix, leur montra ses mains et son côté et leur dit : « Que la paix soit avec vous! Comme le Père m'a envoyé, moi aussi je vous envoie. Ayant ainsi parlé, il souffla sur eux et leur dit : Recevez le Saint-Esprit; les péchés seront remis à ceux à qui vous les remettrez; ils seront retenus à ceux à qui vous les retiendrez. » Par ces paroles, Jésus confia à ses apôtres la mission qu'il avait reçue du Père et exécutée sur la terre. Cette mission consistait à « chercher et à sauver ce qui était perdu » (Luc, XIX, 10). De même que sur la terre il avait pardonné les péchés (Matthieu, IX, 2 sqq; Marc, II, 5 sqq; Luc, V, 20 sqq — guérison du paralytique; Luc, VII, 47 — la pécheresse), de même il confia aussi à ses apôtres le pouvoir de remettre les péchés. Le pouvoir ainsi communiqué a une double portée : il peut s'exercer en remettant ou en retenant les péchés et a pour effet que les péchés sont remis ou retenus aussi devant Dieu.

L'expression *remittere peccata* (ἀφιέναι τὰς ἁμαρτίας) signifie dans son sens naturel et d'après de nombreux parallèles bibliques (cfr *Ps.* 50, 3; *I Chroniques*, XXI, 8; *Ps.* 102, 12; 50, 4; 31, 1; I Jean, I, 9; *Actes*, III, 19) un *véritable effacement* du péché et non pas une simple couverture de la coulpe ou une simple remise de la peine. Resteindre la portée de ces paroles à la prédication du pardon des péchés (Luc, XXIV, 47), ou bien au pardon des péchés en souvenir du baptême, ou encore à la pratique de la discipline ecclésiastique externe, ne répond pas au sens naturel du texte. Le concile de Trente a déclaré authentique ce passage, contre les interprétations des réformateurs, et l'a entendu du véritable pardon des péchés dans le sacrement de pénitence (D 913; cfr 2047).

Le pouvoir de pardonner les péchés n'a pas été conféré aux apôtres comme un charisme personnel, mais transmis à l'Église comme une *institution permanente*. Il devait, tout comme le pouvoir de prêcher, de baptiser, de célébrer l'Eucharistie, passer à leurs successeurs, parce que la raison de sa transmission, le fait même du péché, rend nécessaire pour tous les temps la durée de ce pouvoir. D 894 : apostolis et eorum legitimis successoribus (cfr D 379).

BIBLIOGRAPHIE : K. ADAM, *Zum ausserkanonischen und kanonischen Sprachgebrauch von Binden und Lösen*, ThQ 96 (1914), 49-64, 161-197 (= Gesamm. Aufsätze, A 1936, 17-52). B. PORSCHMANN, *Paenitentia secunda*, Bo 1940, 1 sqq.

§ 4. LE TÉMOIGNAGE DE LA TRADITION

1. Témoignage des deux premiers siècles

Les auteurs chrétiens extra-bibliques les plus anciens ne donnent que des indications générales sur la nécessité de la pénitence et de la confession des péchés et sur le pardon des péchés, sans préciser si ce pardon était donné par l'Église, en raison de son pouvoir d'absoudre.

La *Didaché* exhorte à la pénitence et à la confession des péchés avant la célébration de l'Eucharistie. XIV, 1 : « Réunissez-vous le jour du Seigneur, rompez le pain et rendez grâces, *après avoir d'abord confessé vos péchés*, afin que votre sacrifice soit pur. » (cfr X, 6). La confession des péchés doit avoir lieu « dans l'assemblée », donc publiquement. Selon toute apparence, il s'agissait d'une confession générale, telle qu'elle existait aussi dans le culte juif, analogue au futur *Confiteor*.

Saint Clément de Rome (vers 96) engage les séditieux de Corinthe « à se soumettre aux presbytres, à se laisser corriger en esprit de pénitence et à fléchir les genoux de leurs cœurs » (*Corinthiens*, LVII, 1). Comme la pénitence est imposée par les presbytres, il semble qu'il s'agit d'une pénitence ecclésiastique.

Saint Ignace d'Antioche († vers 107) annonce à ceux qui font pénitence le pardon de leurs péchés par le Seigneur : « Le Seigneur pardonne toujours à ceux qui se repentent, s'ils reviennent à l'union avec Dieu et à la communion avec l'évêque » (*Philadelphiens*, VIII, 1; cfr III, 2). Le pardon des péchés par le Seigneur suppose la pénitence et la réconciliation avec l'Église.

Saint Polycarpe († 156) invite les presbytres « à être compatissants et miséricordieux pour tous, à éviter la dureté dans leurs jugements, se rappelant que nous avons tous contracté la dette du péché » (*Philippiens*, VI, 1).

Le *Pasteur d'Hermas*, apocalypse apocryphe, écrite à Rome vers le milieu du IIe siècle, parle de certains docteurs qui soutiennent qu'il n'y a pas d'autre pénitence que le baptême. Hermas approuve ce point de vue comme l'idéal chrétien, mais il souligne que, pour les chrétiens tombés dans le péché après le baptême, il existe encore une pénitence. Cette pénitence est *générale* — les péchés d'impureté n'en sont pas exclus (*Préceptes*, IV, 1) — mais pour *une seule fois :* « Si quelqu'un, après ce grand et solennel appel (= le baptême), cède aux tentations du diable, il peut faire pénitence (μίαν μετάνοιαν ἔχει) une fois; mais s'il retombe aussitôt après pour se repentir ensuite, la pénitence ne lui sert de rien; un tel homme arrivera difficilement

à la vie », c'est-à-dire : l'Église ne l'admettra pas une seconde fois à la réconciliation et il n'arrivera que difficilement au salut (*Préceptes*, IV, 3, 6).

A tous les chrétiens qui tombent dans le péché est ouvert le chemin de la pénitence, c'est ce qu'enseignent aussi *saint Justin* (Dialogue 131), *saint Denys de Corinthe* (Eusèbe, *Hist. eccl.*, IV, 23, 6) et *saint Irénée*. Ce dernier rapporte plusieurs cas dans lesquels des impudiques et des apostats, après avoir publiquement confessé leur faute et accompli leur pénitence, ont été réadmis dans la communauté (*Adv. haer.* VI, 6, 3; I, 13, 5 et 7; IV, 40, 1).

2. Témoignage du IIIe et du IVe siècle

Eusèbe (*Hist. eccl.*, V, 28, 8-12) rapporte que le confesseur romain *Natalios*, qui était passé chez les monarchiens dynamistiques et était devenu leur évêque, attendrit par de sévères pratiques de pénitence « l'Église compatissante du Christ miséricordieux » et fut réadmis par le pape saint Zéphyrin (199-217) dans la communion de l'Église.

Tertullien parle, dans son traité *De poenitentia*, qui date de l'époque où il était encore catholique, d'une double pénitence, la première comme préparation au baptême (c. 1-6) et la seconde après le baptême (c. 7-12). Avec le Pasteur d'Hermas il enseigne que cette seconde pénitence ne peut avoir lieu qu'une seule fois. Les pénitents doivent se soumettre à l'exhomologèse (c. 9) c'est-à-dire à la confession publique et à de lourdes pénitences, après lesquelles ils sont absous en public (*palam absolvi;* c. 10) et réadmis dans la communauté (*restitui;* c. 8). Pas un péché, pas même l'impureté et l'idolâtrie, n'est exclu de la pénitence.

Un autre traité pénitentiel de Tertullien, écrit après son passage au montanisme, le *De pudicitia*, contient une polémique violente contre la pratique pénitentielle de l'Église catholique. Son but principal est de démontrer que le péché d'adultère et le péché d'impureté (fornicatio) ne peuvent être pardonnés. Au début de son ouvrage, Tertullien mentionne un *edictum peremptorium* qui, à son avis, ruine toute moralité et toute discipline chrétiennes; cet édit est l'œuvre d'un *Pontifex maximus, quod est episcopus episcoporum*, qui aurait déclaré : « Ego et moechiae et fornicationis delicta poenitentia functis dimitto » (I, 6). Autrefois on regardait presque généralement le pape saint Callixte Ier (217-222), ou son prédécesseur, saint Zéphyrin

(199-217), comme l'auteur de cet édit. Les recherches récentes voient pour la plupart en lui un évêque africain, vraisemblablement Agrippinus, évêque de Carthage. Tertullien distingue des péchés rémissibles et des péchés irrémissibles et, par conséquent, une double pénitence, une qui peut obtenir le pardon et une autre qui ne peut pas l'obtenir (c. 2). Il range au nombre des péchés irrémissibles les trois *péchés capitaux* qui se trouvent rassemblés ici pour la première fois : l'idolâtrie, l'adultère et le meurtre (c. 5). Les milieux catholiques contre lesquels se dirige sa polémique, soutenaient par contre que toute pénitence conduisait au pardon (c. 3). L'évêque, dont le nom n'est pas indiqué, faisait dériver le pouvoir pour l'Église de remettre les péchés du texte de S. Matthieu, XVI, 18-19 (c. 21).

A la même époque, à Rome, l'attitude plus indulgente du pape *saint Callixte* dans la question de la pénitence fut combattue par *saint Hippolyte* (*Philosophoumena*, IX, 12). Cette polémique montre qu'à Rome tous les pécheurs, après avoir fait pénitence, étaient réadmis dans la communion ecclésiastique. Saint Callixte déclarait que « les péchés étaient remis à tous par lui ». Pour l'*Église orientale*, Clément d'Alexandrie et Origène attestent qu'on attribuait à l'Église le pouvoir de pardonner tous les péchés. Suivant *Clément*, « les portes sont ouvertes pour quiconque se convertit de tout cœur et en vérité, et le Père accueille avec joie le fils qui fait vraiment pénitence » (Quis dives salvetur XXXIX, 2; cfr 42). *Origène* nomme, parmi les différentes routes qui mènent au pardon des péchés, en septième lieu « la dure et pénible rémission des péchés par la pénitence » qui est obtenue par une confession des péchés devant « le prêtre du Seigneur » et par de sévères pratiques de pénitence (*In Lev. hom.*, II, 4; cfr Contre Celse, III, 51). Lorsque, dans la persécution de Dèce (249-251), de nombreux chrétiens apostasièrent, la question des apostats (lapsi) passa au premier plan. *Saint Cyprien* atteste, dans son traité *De lapsis* et dans ses *Lettres*, que l'Église revendiqua le pouvoir de réadmettre dans la communauté ecclésiastique les apostats, aussi bien que tous les autres pécheurs, après l'accomplissement d'une pénitence. Devant une tendance laxiste dans son clergé, il met en relief la nécessité de la pénitence comme condition préalable de la réadmission des lapsi (*De lapsis*, 16). Devant le rigorisme de Novatien, il défend le pouvoir qu'a l'Église de remettre tous les péchés, même celui d'apostasie (Ep., 55, 27).

Dans la suite, les témoignages en faveur du pouvoir pour l'Église de remettre les péchés se multiplient. Contre les novatiens la doctrine de l'Église relative à la pénitence fut défendue par *saint Pacien*, évêque de Barcelone et par *saint Ambroise* dans son traité *De poenitentia*, contre les donatistes par *saint Augustin* (cfr S. Jean Chrysostome, *Du sacerd.*, III, 5).

Les témoignages cités mettent en lumière la conviction bien établie dans l'antiquité chrétienne qu'un pouvoir a été conféré par le Christ à l'Église, pouvoir illimité de pardonner les péchés.

BIBLIOGRAPHIE : H. BRUDERS, Mt., XVI, 19; XVIII, 18 et Jo., XX, 22-23 in *frühchristlicher Auslegung. Tertullian*, ZkTh 34 (1910), 659-677. A. D'ALÈS, *L'édit de Calliste*, P 1914. K. ADAM, *Das sog. Bussedikt des Papstes Kallistus*, Mu 1917. A. EHRHARD, *Die Kirche der Märtyrer*, Mu 1932, 349-385. B. ALTANER, *Omnis Ecclesia Petri propinqua (Tertullian*, Pud., XXI, 9), ThR 38 (1939), 129-138. B. PORSCHMANN, *Paenitentia secunda* 85 sqq. E. F. LATKO, *Origen's Concept of Penance*, Québec, 1949.

CHAPITRE II

Les qualités du pouvoir de pardonner les péchés

§ 5. LE POUVOIR QU'A L'ÉGLISE DE PARDONNER LES PÉCHÉS EST UN VÉRITABLE POUVOIR D'ABSOLUTION

Par l'absolution de l'Église les péchés sont véritablement et directement pardonnés. De fide.

Suivant les réformateurs, l'absolution est une simple déclaration que les péchés sont pardonnés en raison de la foi fiduciale : nudum ministerium pronuntiandi et declarandi, remissa esse peccata confitenti, modo tantum credat se esse absolutum (D 919). Au contraire, l'Église maintient que le pouvoir de l'absolution est véritable et réel, et que par lui les péchés commis sont directement remis devant Dieu.

La preuve résulte de Jean, XX, 23. Selon les paroles de Jésus, l'acte de pardon accompli par les apôtres et leurs successeurs fait que les péchés sont pardonnés par Dieu. Entre la rémission active et l'état de rémission passif existe une relation de cause à effet.

L'interprétation des réformateurs est insoutenable exégétiquement, car dans la même phrase elle donne au mot *remittere* une double signification : « Les péchés seront remis à ceux à qui vous déclarerez qu'ils sont remis. »

Dans l'antiquité, l'étendue ou la portée du pouvoir qu'a l'Église de pardonner les péchés fut souvent discutée, mais les représentants du rigorisme

montaniste et novatien maintinrent, aussi bien que les représentants de l'Église, le fait que l'Église pardonne véritablement et directement les péchés, et non pas simplement la peine canonique de l'excommunication. L'auteur de l'édit pénitentiel mentionné par Tertullien déclarait : « Je remets les péchés d'adultère et d'impureté » (D 43). *Saint Cyprien* parle d'une rémission des péchés faite par les prêtres (remissio facta per sacerdotes; *De lapsis*, 29).

Saint Jean Chrysostome rejette expressément la théorie de la simple déclaration, à l'occasion d'un parallèle entre le sacerdoce de l'Ancien Testament et celui du Nouveau : « Les prêtres juifs avaient le pouvoir de purifier de la lèpre corporelle ou plutôt non pas de purifier, mais de déclarer purs ceux qui étaient purifiés... Nos prêtres par contre ont reçu le pouvoir, non pas de déclarer pur, mais de purifier complètement, non pas un corps atteint de la lèpre, mais une âme impure » (*Du sacerdoce*, III, 6).

§ 6. L'UNIVERSALITÉ DU POUVOIR DE REMETTRE LES PÉCHÉS

Le pouvoir qu'a l'Église de remettre les péchés s'étend à tous les péchés sans exception. De fide.

Les tentatives des *montanistes* et des *novatiens* pour restreindre l'étendue du pouvoir de l'Église dans la rémission des péchés ont été repoussées comme une hérésie par l'Église. D'après le concile de Trente, la pénitence a été instituée pour réconcilier les fidèles avec Dieu « quoties post baptismum in peccata labuntur » (D 911; cfr 895, 430). Il en ressort que la pénitence peut être répétée aussi fréquemment qu'on le veut et que tous les péchés commis après le baptême peuvent, sans exception, être remis par le pouvoir qu'a l'Église de pardonner les péchés.

Le Christ a promis et confié à son Église le pouvoir de pardonner les péchés, sans aucune restriction. Les expressions « quodcumque solveris » (Matthieu XVI, 19), « quaecumque solveritis » (Matthieu, XVIII, 18), « quorum remiseritis peccata » (Jean, XX, 23) prouvent que le pouvoir en question est conçu comme le plus vaste et le plus général possible. En outre, le Christ a transmis à l'Église sa mission, dans laquelle était contenu le pouvoir illimité de remettre les péchés (Jean, XX, 21). Lui-même l'a confirmé, en remettant de très graves péchés (cfr Jean, VII, 53-8, 11; Luc, VII, 36-50; Luc, XXIII, 43; Matthieu, XXVI, 75).

Saint Paul, par la réadmission dans l'Église de Corinthe du pécheur qui avait donné un grave scandale, vraisemblablement l'incestueux, a exercé le pouvoir d'absolution confié par le Christ (*II Cor.*, 2, 10; cfr *I Cor.*, V, 1 sqq).

Les textes invoqués par les adversaires, Matthieu, XII, 31-32; Marc, III, 28-29; Luc, XII, 10 (le péché contre le Saint-Esprit) et *Hébreux*, VI, 4-6, se rapportent au péché d'*endurcissement* qui ne peut pas être pardonné à cause du manque de dispositions. I Jean, V, 16 ne traite pas du pouvoir de remettre les péchés, mais parle de l'exclusion des apostats relativement à la participation à la prière d'intercession chrétienne.

Dans l'*antiquité*, l'universalité du pouvoir de pardonner les péchés est attestée par le Pasteur d'Hermas, Denys de Corinthe, saint Irénée de Lyon, Clément d'Alexandrie, Origène, Tertullien dans le *De poenitentia*, saint Cyprien, saint Pacien, saint Ambroise et saint Augustin (cfr § 4). *Saint Pacien* déclare, en se référant à la sainte Écriture : « Tout ce que vous délierez, dit-il, sans rien excepter. Tout, dit-il, grand et petit » (*Ep.* 3, 12). *Saint Ambroise* s'exprime pareillement : « Dieu ne fait aucune différence; il a promis sa miséricorde à tous et a conféré à ses prêtres le pouvoir de pardonner, sans aucune exception » (*De penit.*, I, 3, 10).

Malgré la reconnaissance, en principe, de l'universalité du pouvoir de remettre les péchés, la *discipline pénitentielle* de l'ancienne Église était très sévère. La pénitence publique n'était accordée qu'une seule fois et l'absolution de péchés très graves était différée jusqu'à la fin de la vie ou même, dans certains cas, totalement refusée. Pour obvier à un rigorisme exagéré, le concile de Nicée (325) décida, dans son canon 13, que « relativement aux mourants on devrait observer l'ancienne règle de l'Église afin que personne, sortant de cette vie, ne soit privé du dernier et du plus nécessaire viatique » (D 57; cfr D 95, 111, 147).

§ 7. LE CARACTÈRE JUDICIAIRE DU POUVOIR DE PARDONNER LES PÉCHÉS

L'exercice du pouvoir de remettre les péchés est un acte judiciaire. De fide.

Le concile de Trente a défini, contre la théorie de la déclaration soutenue par les réformateurs, que l'absolution sacerdotale est un acte judiciaire : Si quis dixerit absolutionem sacramentalem sacerdotis non esse actum judicialem A.S. (D 919). Le Christ, déclare le même concile, a institué les prêtres « tanquam praesides et *judices* » qui, en vertu du pouvoir des clefs, rendent une sentence de rémission ou de rétention des péchés (D 899).

Pour une procédure judiciaire, il faut trois éléments essentiels :

a) le pouvoir judiciaire (auctoritas judicialis), *b*) la connaissance des faits (cognitio causae) et *c*) la sentence judiciaire (sententia judicialis).

a) Le Christ a remis aux apôtres et à leurs successeurs légitimes le pouvoir de pardonner les péchés. Lse titulaires de ce pouvoir l'exercent en son nom et par son autorité.

b) Le pouvoir de pardonner les péchés est à double effet, en tant qu'il comporte le pouvoir de remettre et de retenir. L'emploi de ce pouvoir ne doit pas être arbitraire, mais se régler selon la norme objective de la Loi divine et selon l'état de la conscience du pécheur. Il en résulte que le possesseur de ce pouvoir doit connaître et examiner consciencieusement l'état de choses objecttf et subjectif.

c) Après connaissance et examen de la faute et des dispositions du pécheur, le prêtre, comme représentant de Dieu, rend une sentence judiciaire, en vertu de lapuelle les péchés sont remis ou retenus. Tout comme le pardon, la rétention des péchés est une sentence judiciaire positive (sententia retentionis; D 899) et non pas simplement un non-usage du pouvoir d'absoudre. L'imposition d'œuvres satisfactoires est aussi un acte du pouvoir judiciaire.

La pratique pénitentielle de l'ancienne Église montre clairement que les premiers chrétiens étaient convaincus du caractère judiciaire du pouvoir de remettre les péchés. Le pécheur, après avoir confessé ses fautes et reçu sa pénitence, était formellement exclu (excommunié) de la communauté des fidèles et n'était réadmis solennellement qu'après l'accomplissement de la pénitence. *Tertullien* désigne le jugement rendu sur le pécheur comme « un important avant-jugement du jugement futur » (summum futuri judicii praejudicium; *Apol.*, 39). *Saint Jean Chrysostome* dit à propos de Matthieu, XVIII, 18 : « Le juge siège sur la terre; le Seigneur se règle sur son ministre et, quel que soit le jugement qu'il rend sur la terre, il le ratifie dans le ciel » (*Hom.*, V, 1 *in Is.*, VI).

BIBLIOGRAPHIE : J. B. UMBERG, *Die richterliche Bussgewalt nach* Jo., XX, 23, ZkTh 50 (1926), 337-370. J. TERNUS, *Die sakramentale Lossprechung als richterlicher Akt*, ZkTh 71 (1949), 214-230.

B. Le sacrement de Pénitence

§ 8. LA SACRAMENTALITÉ DU POUVOIR DE REMETTRE LES PÉCHÉS

1. Réalité du sacrement

Le pardon des péchés qui a lieu au tribunal de la pénitence est un sacrement véritable et proprement dit, distinct du baptême. De fide.

Le concile de Trente a défini, contre les réformateurs : Si quis dixerit, in catholica Ecclesia poenitentiam non esse vere et proprie sacramentum A.S. (D 911; cfr 912).

Dans l'acte du pardon des péchés par l'Église se trouvent les éléments exigés pour un sacrement : *a*) un signe extérieur de la grâce et tombant sous les sens, *b*) un effet surnaturel intérieur et invisible, *c*) l'institution par le Christ.

2. L'essence physique du sacrement

Depuis le concile de Trente, la sententia communis enseigne avec les *thomistes* que l'essence physique du sacrement de pénitence consiste, d'une part, dans les actes du pénitent (contrition, confession, satisfaction ou volonté de satisfaire) qui forment la quasi-matière (D 699, 896, 914) et, d'autre part, dans l'absolution du prêtre qui est la forme. Les actes du pénitent sont subordonnés à l'absolution, comme la matière l'est à la forme et constituent avec elle le signe sacramentel qui produit la grâce.

Les *scotistes*, par contre, enseignent que l'essence physique du sacrement de pénitence consiste seulement dans l'absolution du prêtre et que les actes du pénitent ne sont que des conditions préalables nécessaires à la digne réception.

a) En faveur de la thèse *thomiste* on peut faire valoir les arguments suivants :

1° D'après l'enseignement du *concile de Trente* (D 896), la vertu du sacrement de pénitence réside *praecipue* (non pas exclusivement) dans l'absolution. Mais, comme la vertu d'un sacrement ne peut se trouver que dans ce qui appartient à l'essence du sacrement, les trois actes du pénitent, qui sont désignés comme *quasi materia sacramenti* et comme *partes poenitentiae*, doivent constituer avec l'absolution, qui est désignée comme la forme, l'essence du sacrement.

2° *L'analogie avec les autres sacrements* (le mariage excepté) laisse attendre que le signe sacramentel du sacrement de pénitence soit composé de deux éléments réellement distincts l'un de l'autre. Les actes du pénitent sont avec raison considérés comme la matière, parce qu'ils sont subordonnés à l'absolution et, en une certaine manière, informés par elle. A cause de l'absence d'une substance corporelle, on parle d'une quasi-matière (cfr *Catéchisme Romain*, II, 5, 13).

3° Comme la rémission des péchés est exercée par une *procédure judiciaire*, les éléments essentiels de la procédure judiciaire doivent être aussi les éléments essentiels du sacrement. Or à une procédure judiciaire n'appartiennent pas

seulement la sentence du juge, mais aussi la connaissance et l'examen des faits. Ces éléments se rencontrent, au tribunal de la pénitence, dans l'*auto-accusation* du pécheur. Comme le tribunal de la pénitence a en vue la rémission des péchés, l'aveu de la faute doit être uni à la *contrition* et à la *volonté de satisfaire*.

4° *Saint Thomas* considère les actes du pénitent comme la matière appartenant à l'essence du sacrement (cfr S. Th., III, 84, 2).

b) Les scotistes font valoir que le concile de Trente a désigné les actes du pénitent comme une *quasi* materia, et par ce terme ils entendent une matière improprement dite, ce qui veut seulement dire qu'ils sont nécessaires ad *integritatem* sacramenti, mais non pas à l'essence du sacrement. Ils entendent l'expression *partes poenitentiae* au sens de parties intégrantes. De plus, les scotistes présentent les raisons suivantes : Les actes du pénitent ne sont pas un signe approprié à l'effet surnaturel sacramentel, donc ils n'en sont pas non plus la cause. Le prêtre doit, comme ministre unique du sacrement, poser tout le signe sacramentel. La pratique de l'Église de donner l'absolution sous condition à ceux qui sont privés de connaissance suppose que le signe sacramentel de la pénitence consiste exclusivement dans l'action du prêtre.

CHAPITRE PREMIER

Le signe extérieur du sacrement de pénitence

I. LA CONTRITION

§ 9. LA CONTRITION EN GÉNÉRAL

1. Définition et nécessité

Le concile de Trente a défini la contrition (compunctio) comme « une douleur de l'âme et une détestation du péché commis, avec la résolution de ne plus pécher à l'avenir » : animi dolor ac detestatio de peccato commisso, cum proposito non peccandi de cetero (D 897). L'acte de contrition se compose donc de trois actes de la volonté se réunissant en un seul : douleur de l'âme, détestation, résolution. Il n'est pas nécessaire ni toujours possible que la douleur de la contrition, qui est un acte libre de la volonté, s'extériorise en sentiments sensibles. La résolution de ne plus pécher est virtuellement incluse dans le véritable repentir des péchés commis.

La contrition, comme il résulte de l'essence de la justification, est le premier et le plus nécessaire élément du sacrement de pénitence

et a été de tout temps une condition préalable indispensable pour le pardon des péchés (D 897). Après l'institution du sacrement de pénitence, elle doit comprendre aussi la volonté de se confesser et de satisfaire. Comme la contrition est un élément essentiel du signe sacramentel, elle doit être expressément formulée en recevant le sacrement de pénitence (contritio formalis).

2. Qualités

La contrition salutaire doit être intérieure, surnaturelle, universelle et souveraine.

a) La contrition est *intérieure*, si elle est un acte de l'intelligence et de la volonté. Joël, II, 13 : Déchirez vos cœurs, et non pas vos vêtements! » Mais, comme élément du signe sacramentel, elle doit aussi se manifester extérieurement (accusation de soi-même).

b) Elle est *surnaturelle*, si elle est produite sous l'influence de la grâce actuelle et procède d'un motif moralement bon ayant en vue la réconciliation avec Dieu. Une contrition seulement naturelle n'a aucune valeur pour le salut (D 813, 1207).

c) Elle est *universelle*, si elle s'étend à tous les péchés graves commis. Il n'est pas possible qu'un péché grave soit pardonné sans les autres.

d) Elle est *souveraine* (appretiative summa), si le pécheur déteste le péché comme le plus grand mal et est prêt à supporter n'importe quel mal plutôt que d'offenser Dieu de nouveau par un péché grave. Toutefois la contrition n'a pas besoin d'être souveraine dans la douleur (intensive summa).

3. Division

On distingue une contrition *parfaite* (contritio caritate perfecta ou contrition au sens strict) et une contrition *imparfaite* (contritio imperfecta ou attrition).

Saint Thomas distingue deux sortes de contrition, d'après leurs rapports avec la grâce sanctifiante : La contrition est le repentir du justifié (poenitentia *formata* sc. caritate; l'attrition est le repentir de l'homme non encore justifié (poenitentia *informis* = caritate non formata) (cfr *De verit.*, XXVIII, 8 ad 3).

Depuis le concile de Trente, on distingue deux sortes de contrition d'après le *motif* : la contrition parfaite est produite par l'*amour parfait de Dieu*; la contrition imparfaite par l'*amour imparfait de Dieu* ou par d'autres motifs qui s'y ramènent, par exemple l'espérance de la récompense éternelle ou la crainte des châtiments éternels. De la diversité des motifs il résulte que les

deux sortes de contrition sont différentes, non seulement par le degré, mais encore par leur nature.

BIBLIOGRAPHIE : Fr. PANGERL, *Die Reuelehre Alberts des Grossen*, ZkTh 46 (1922), 60-98. V. HEYNCK, *Die Reuelehre des Skotusschülers Johannes de Bassolis*, FrSt 28 (1941), 1-36. ID., *Der hl. John Fisher und die skotische Reuelehre der tridentinischen Zeit, ibidem* 25 (1938), 103-133. ID., *Untersuchungen über die Reuelehre der tridentinischen Zeit, ibidem* 29 (1942), 25-44 (Andreas de Vega), 120-150 (Johannes de Medina); 30 (1943), 53-73 (Dominikus Soto). ID., *Contritio vera. Zur Kontroverse über den Begriff der contritio vera auf der Bologneser Tagung des Trienter Konzils, ibidem* 33 (1951), 137-179. Cfr Bibliographie des § 10 et 11.

§ 10. LA CONTRITION PARFAITE

1. Essence de la contrition parfaite

Le motif de la contrition parfaite est l'amour parfait de Dieu ou caritas. Il consiste en ce que l'on aime Dieu pour lui-même et plus que tout (amor benevolentiae ou amicitiae). Son objet formel est la bonté de Dieu en elle-même (bonitas divina absoluta).

Un premier degré de l'amour parfait de Dieu est l'amour de *reconnaissance* (amor gratitudinis); en effet, la véritable reconnaissance n'a pas tant en vue le bienfait que l'intention d'où procède ce bienfait. L'objet formel de l'amour de reconnaissance est la bonté de Dieu qui se manifeste dans d'innombrables bienfaits, surtout dans le grand bienfait de la Rédemption par le Christ (bonitas divina relativa). L'amour de reconnaissance se transforme de lui-même en caritas.

L'amour de *désir* (amor concupiscentiae, ou spei) dans lequel on aime Dieu à son propre avantage est primairement un amour de soi-même, secondairement, et par conséquent d'une manière imparfaite, un amour de Dieu. Il n'est pas un motif suffisant de contrition parfaite. Toutefois l'amour parfait n'exige pas qu'on renonce à sa propre félicité en Dieu, mais seulement que l'intérêt propre soit subordonné à l'intérêt de Dieu. C'est pourquoi l'Église a condamné la doctrine de *Fénelon*, archevêque de Cambrai († 1715,) qui soutenait que la perfection chrétienne consiste en un état de pur amour pour Dieu à l'exclusion de tont autre motif (amour désintéressé) (D 1327 sqq).

Un degré déterminé d'intensité ou une assez longue durée ne sont pas nécessaires à l'essence de l'amour parfait et de la contrition parfaite. Ce sont seulement des perfections accidentelles.

2. Justification extra-sacramentelle par la contrition parfaite

a) La contrition parfaite confère à celui qui est coupable de péché mortel la grâce de justification dès avant la réception du sacrement de pénitence. Sententia fidei proxima.

Le concile de Trente a déclaré : etsi contritionem hanc aliquando caritate perfectam esse contingat hominemque Deo reconciliare, priusquam hoc sacramentum actu suscipiatur, etc. (D 898).

A été condamnée la doctrine de *Baïus*, selon qui la *caritas* peut coexister avec le péché grave (D 1031, 1070), la contrition parfaite ne procurant la justification extra-sacramentelle que dans le cas de nécessité et du martyre (D 1071).

b) La justification extra-sacramentelle n'est produite par la contrition parfaite que si celle-ci est jointe au désir du sacrement (votum sacramenti). De fide.

Le concile de Trente enseigne : reconciliationem ipsi contritioni sine sacramenti voto, quod in illa includitur, non esse adscribendam (D 898). Par le votum sacramenti le facteur subjectif et le facteur objectif de la rémission des péchés, l'acte de contrition du pénitent et le pouvoir des clefs de l'Église sont mis en relations l'un avec l'autre. Le désir du sacrement est virtuellement contenu dans la contrition parfaite.

Dans l'Ancien Testament, la contrition parfaite était pour les adultes l'unique moyen de rémission des péchés (cfr Ézéchiel, XVIII, 21 sqq; XXXIII, 11 sqq; *Ps.* 31, 5). Dans le Nouveau Testament, l'effet de la rémission des péchés est attribué à l'amour parfait de Dieu; cfr Jean, XIV, 21 sqq; Luc, VII, 47 (« Ses nombreux péchés lui sont pardonnés, parce qu'elle a beaucoup aimé »); I Jean, IV, 7).

Les *Pères* appliquent souvent à la rémission des péchés par Dieu en raison de la contrition, le passage de I Pierre, IV, 8 : *caritas operit multitudinem peccatorum*, qui d'après le contexte doit s'entendre du pardon mutuel des hommes entre eux (cfr S. Clément de Rome, *Corinthiens*, XLIX, 5; Origène, *In Lev. hom.*, II, 4; S. Pierre Chrysologue, *Sermo* 94). *Origène* nomme à la sixième place, parmi les sept moyens de rémission des péchés, l' « amour débordant » (abundantia caritatis) en se référant à Luc, VII, 47 et à I Pierre, IV, 8.

BIBLIOGRAPHIE : A. Landgraff, *Der zur Nachlassung der Schuld notwendige Grad der contritio nach der Lehre der Frühscholastik*, *Mélanges J. de Ghellinck*, Ge 1951, 449-487. R. M. Schultes, *Reue und Busssakrament, Die Lehre des hl. Thomas von Aquin über das Verhältnis von Reue und Busssakrament*, Pa 1906. P. De Vooght, *La justification dans le sacrement de pénitence, d'après saint Thomas d'Aquin*, EThL 5 (1928), 225-256; cfr *ibidem* 7 (1930), 663-675. M. Flick, *L'attimo delle giustificazione secondo S. Tommaso*, R 1947.

§ 11. LA CONTRITION IMPARFAITE

1. Essence de la contrition imparfaite

La contrition imparfaite (attrition) est une véritable contrition, mais qui est produite par des motifs surnaturels inférieurs à ceux de la contrition parfaite. Elle déteste le péché en tant qu'un mal pour nous, dans la mesure où il souille l'âme d'une faute (malum culpae) et entraîne après lui un châtiment divin (malum poenae). En conséquence, le concile de Trente nomme comme principaux motifs de la contrition imparfaite « la considération de la laideur du péché et la crainte de l'enfer et d'autres peines » (D 898). La crainte du châtiment est le motif sans doute le plus fréquent, mais non pas unique, de la contrition imparfaite.

La *crainte*, qui est un motif de la contrition imparfaite, n'est pas la crainte filiale, qui coexiste avec la *caritas* et redoute le péché comme une offense du bien suprême aimé par la *caritas*, ni la crainte servile *(timor simpliciter servilis)*, qui redoute non seulement la peine, mais aussi le Dieu qui punit, et qui a pour conséquence l'aversion de la volonté à l'égard du péché. L'attrition qui prépare à la justification doit exclure la volonté du péché et est jointe à l'espérance du pardon (D 898).

Le mot *attritio* est en usage depuis la seconde moitié du XIIe siècle (Simon de Tournai avant 1175). Sa signification a varié dans la théologie scolastique. Beaucoup de théologiens y ont vu une contrition qui ne renferme pas la volonté de se confesser et de satisfaire ou le ferme propos de se corriger. Aussi est-elle fréquemment regardée comme insuffisante pour la rémission des péchés.

2. Caractère moral et surnaturel

La contrition produite par un motif de crainte est un acte moralement bon et surnaturel. De fide.

Contre l'affirmation de Luther, que la contrition issue de la crainte de l'enfer rend l'homme hypocrite et encore plus pécheur, le concile de Trente a défini que cette contrition est « un don de Dieu et une inspiration du Saint-Esprit avec le secours de qui le pénitent se prépare à la justice » (D 898), et qu'elle est « une valeur véritable et utile » (D 915). L'attrition est donc moralement bonne et surnaturelle (cfr D 818, 1305, 1411-1412, 1525).

La sainte Écriture, en de nombreux passages, met en garde contre le péché, en faisant allusion aux châtiments divins. Matthieu, x, 28 : « Craignez plutôt celui qui peut faire périr corps et âme dans l'enfer » (cfr *Exode*, xx, 20; *Ps.* 118, 120; Matthieu, v, 29-30; Jean, v, 14).

Les *Pères* aussi utilisent très fréquemment le motif de crainte. *Tertullien* invite le pécheur à accepter la pénitence publique, en faisant allusion aux peines de l'enfer auxquelles on échappe grâce à la pénitence (*De poenit.*, 12). *Saint Augustin* recommande la crainte du châtiment divin, comme préparation à la charité, pour obtenir la justice (*Enarr. in Ps.* 127, 1). *Saint Jean Chrysostome* déclare : « Qu'y a-t-il de pire que l'enfer? Et cependant rien n'est plus utile que la crainte de l'enfer; en effet, cette crainte nous procure la couronne du royaume » (*De statuis*, xv, 1).

Les graves accusations soulevées par *A. W. Diekhoff* et *A. Harnack* contre la doctrine de la fin du moyen âge sur la contrition, comme si l'on se contentait alors d'un repentir issu de la seule crainte du châtiment (« repentir de la potence »), ne répondent pas aux faits historiques.

3. Contrition imparfaite et sacrement de pénitence

La contrition imparfaite suffit pour la rémission des péchés dans le sacrement de pénitence. Sententia communis.

Tandis que les contritionistes extrêmes (Pierre Lombard, Alexandre de Halès, Baïus et les jansénistes) exigent, pour la réception valide du sacrement de pénitence, la contrition parfaite qui justifie directement, la majorité des théologiens postridentins maintient que la contrition imparfaite (attrition) suffit pour le pardon des péchés dans le sacrement de pénitence. Le concile de Trente n'a pas donné de définition sur ce point, mais il enseigne indirectement la suffisance de la contrition imparfaite, en déclarant que la contrition imparfaite sans le sacrement de pénitence, ne peut à elle seule justifier le pécheur, mais qu'elle dispose à la réception de la grâce de justification dans le sacrement de pénitence : Et quamvis sine sacramento poenitentiae per se ad justificationem perducere peccatorem nequeat, tamen eum

ad Dei gratiam in sacramento poenitentiae impetrandam disponit (D 898). D'après le contexte, il s'agit de la disposition directe et immédiate qui, en union avec le sacrement, est suffisante pour obtenir la grâce de justification.

Si la contrition parfaite était nécessaire pour la réalisation du sacrement de pénitence, celui-ci, cesserait d'être un sacrement des morts, puisque la justification serait toujours obtenue avant la réception actuelle du sacrement. Le pouvoir de remettre les péchés perdrait son but propre, puisque, en fait, jamais des péchés graves ne seraient remis dans le sacrement de la pénitence (D 913). L'absolution n'aurait plus qu'une signification déclaratoire, comme Pierre Lombard l'a, de fait, enseigné. Une prescription du concile de Trente serait sans objet lorsqu'il déclare qu'en danger de mort tout prêtre peut absoudre de tout péché et de toute censure, afin que personne ne se perde, par suite du refus de l'absolution des cas réservés (D 903). La voie pour obtenir la justification ne serait pas facilitée, mais seulement rendue plus difficile par l'institution du sacrement de pénitence.

4. Contritionisme et attritionisme

D'après la doctrine du concile de Trente sur la justification, à la contrition imparfaite doit être joint le *commencement de l'amour de Dieu*, l'*amor initialis* (diligere incipiunt; D 798). Sur la nature interne de cet *amor initialis* se développa, au XVIIe siècle, une controverse entre contritionistes modérés et attritionistes. Tandis que les premiers enseignaient que l'*amor initialis* devait être un acte formel de parfait amour de Dieu commençant (initium caritatis), les seconds soutenaient que, pour obtenir la grâce de justification dans le sacrement de pénitence, en dehors de la contrition imparfaite, même si elle procède du motif de la crainte de l'enfer, aucun acte formel d'amour de Dieu, et en tout cas aucun acte d'amour parfait de Dieu, n'était nécessaire.

Le pape Alexandre VII interdit, en 1667, aux partis en lutte, de se censurer mutuellement, avant qu'intervienne une décision définitive du Saint-Siège, mais il désigna la doctrine des attritionistes comme la *sententia communior* (D 1146). Conformément à cette déclaration, on pourra admettre que la production expresse d'un acte particulier, distinct, d'amour de complaisance ou de désir n'est pas nécessaire, attendu que, dans l'attrition véritable jointe à une aversion intérieure pour le péché et à l'espérance du pardon, est contenu *virtuellement* l'*amor initialis*.

L'exigence d'une *caritas* commençante de la part des contritionistes modérés, attendu que le degré de son intensité n'est pas décisif, revient au même que l'exigence de la *caritas* absolue et, par conséquent, que la doctrine du contritionisme extrême.

BIBLIOGRAPHIE : A. LANDGRAF, *Die Lehre der Frühscholastik von der knechtlichen Fircht*, DTh 15 (1937), 43-54, 157-188, 308-324; 16 (1938); 85-107, 331-349. V. HEYNCK, *Zur Lehre von der unvollkommenen Reue in der Skotistenschule des ausgehenden 15. Jh.*, FrSt 24 (1937), 18-58. ID., *Die Stellung des Konzilstheologen Andreas de Vega, O. F. M., zur Furchtreue, ibidem* 25 (1938), 301-330. N. PAULUS, *Geschichte des Ablasses im Mittelalter*, III, Pa 1923, 367-373 (à propos de la doctrine de la fin du moyen âge sur la contrition). A. ARNDT, *Die unvollkommene Reue nach den Lehrbestimmungen des Tridentiner Konzils*, Pa 1912. J. PÉRINELLE, *L'attrition d'après le concile de Trente et d'après saint Thomas d'Aquin*, Le Saulchoir 1927. V. HEYNCK, *Zum Problem der unvollkommenen Reue auf dem Konzil von Trient*, dans SCHREIBER, *Das Weltkonzil von Trient*, Fr 1951, I, 231-280. F. DIEKAMP, *Melchioris Cani, O. P., de contritione et attrione doctrina*, *Xenia Thomistica*, III, R 1925, 423-440. M. P. REMM, *Das tridentinische « diligere incipiunt »*, Gr 1925. H. DONDAINE, *L'attrition suffisante*, P 1943; cfr V. HEYNCK, *Attritio sufficiens*, FrSt 31 (1949), 76-134. L. CEYSSENS, *L'origine du décret du Saint-Office concernant l'attrition (5 mai 1667)*, EThL 25 (1949), 83-91.

II. LA CONFESSION

§ 12. L'INSTITUTION DIVINE ET LA NÉCESSITÉ DE LA CONFESSION POUR LE SALUT

1. Définition et dogme

La confession est l'accusation faite par le pénitent de ses péchés devant un prêtre autorisé, pour obtenir de lui son pardon en vertu du pouvoir des clefs (*Cat. Rom.*, II, 5, 38).

La confession sacramentelle des péchés est prescrite de droit divin et nécessaire au salut. De fide.

L'institution divine et la nécessité pour le salut de la confession particulière des péchés ont été niées, à la suite de *Wicleff* et de *Pierre d'Osma*, par les *réformateurs*, bien que ceux-ci en reconnussent l'importance psychologique et pédagogique. Ils pouvaient se référer à la doctrine de canonistes du moyen âge, qui basaient la nécessité de la confession seulement sur une prescription positive de l'Église, par exemple la *Glossa ordinaria* du Décret de Gratien et le Panormitain (Nicolas de Tudeschis) invoqué par Mélanchton (cfr *Conf. Aug. Art.* 11 et 25; *Apol. Conf. Art.* 11 et 12).

Contre les réformateurs, le concile de Trente a défini : Si quis negaverit, confessionem sacramentalem vel institutam vel ad salutem necessariam esse jure divino A.S. (D 916; cfr D 587, 670, 724). Le précepte de la confession, qui repose sur une ordonnance divine,

n'est pas rempli seulement par la confession publique, mais exige la confession secrète devant le prêtre seul (confession auriculaire). Le concile de Trente a particulièrement défendu cette dernière contre Calvin qui la donnait comme « une invention humaine » (D 916).

2. Preuve d'Écriture

L'institution divine et la nécessité pour le salut de la confession particulière des péchés ne sont pas exprimées directement dans la sainte Écriture, mais résultent du fait de l'institution du pouvoir de remettre les péchés sous forme judiciaire. Le pouvoir de remettre ou de retenir les péchés ne peut être exercé convenablement que si le titulaire de ce pouvoir connaît la faute et les dispositions du pénitent. Mais, pour cela, l'auto-accusation du pénitent est indispensable. De même l'imposition d'une pénitence proportionnée à la faute suppose une confession particulière des péchés (cfr D 899).

Les passages I Jean, I, 9; Jacques, V, 16; *Actes*, XIX, 18, qui parlent d'une confession des péchés ne permettent pas de reconnaître s'il s'agit d'une confession sacramentelle; des raisons importantes s'y opposent.

3. Preuve de prescription

On ne peut indiquer aucune date où l'obligation de la confession aurait été introduite par un pape ou un concile. Tous les témoignages historiques la supposent une institution d'origine divine. Le 4ᵉ concile du Latran (1215) n'a pas introduit la nécessité de la confession, mais a seulement précisé une obligation existante, en prescrivant la confession annuelle (D 437; CIC 906).

L'église grecque-orthodoxe enseigne la nécessité de la confession particulière des péchés dans ses professions de foi officielles (cfr *la Confession orthodoxe de Pierre Moghila*, I, q. 113; *Confession de Dosithée, Decr.* 15). Les canons pénitentiels des Pères et des conciles et les livres pénitentiels du haut moyen âge supposent une confession privée des péchés.

4. Preuve patristique

Tandis que les plus anciens témoignages patristiques qui parlent d'une confession des péchés (par exemple *Didaché*, IV, 14; XIV, 1) manquent de précision, chez *saint Irénée* (*Adv. haer.*, I, 13, 7), *Tertullien* (*De poenit.*, 9 et 10) et *saint Cyprien* (*De lapsis* et dans *ses Lettres*) l'auto-accusation des différents péchés commis par le pénitent apparaît avec netteté comme un élément de la pénitence ecclésiastique. L'ensemble de la procédure pénitentielle est appelé, d'après l'accusation des péchés, *exhomologèse* (= confession).

Le premier témoignage certain en faveur de la confession *secrète* à l'époque anténicéenne est offert par *Origène*. Après l'énumération de six autres moyens d'obtenir la rémission des péchés, il dit du sacrement de pénitence : « Il y a encore un septième moyen de pardon des péchés, bien qu'il soit dur et pénible : c'est par la pénitence, quand le pécheur arrose son lit de larmes et que les pleurs sont son pain, jour et nuit; quand il ne craint pas de confesser ses péchés au prêtre du Seigneur et de chercher un remède » (*In Lev. hom.*, II, 4). Dans un autre texte, Origène distingue entre une confession secrète et une confession publique : « Maintenant examine bien à qui tu dois confesser tes péchés. Examine d'abord le médecin à qui tu dois exposer la cause de ta maladie... S'il reconnaît et prévoit que ta maladie est de telle nature qu'elle doive être confessée et guérie à la face de toute l'Église (c'est-à-dire publiquement), ce qui sera peut-être édifiant pour les autres, et pour toi un moyen facile de guérison, il faut, après mûre réflexion, agir selon le sage conseil de ce médecin » (*In Ps.* 37, *hom.*, II, 6).

Le pape *saint Léon le Grand* († 461) désigne l'exigence d'une confession publique comme « un abus à l'encontre de la règle apostolique », une « mesure illicite », une « coutume à désapprouver » et souligne qu'il « suffit de révéler aux prêtres seuls, dans une confession secrète, la culpabilité de la conscience » (D 145).

BIBLIOGRAPHIE : J. GARTMEIER, *Die Beichtpflicht*, Ra 1905. V. HEYNCK, *Die Begründung der Beichtpflicht nach Duns Skotus*, FrSt 28 (1941), 65-90. E. ROTH, *Die Privatbeichte und Schlüsselgewalt in der Theologie der Reformatoren*, Gü 1952. E. F. LATKO, *Trent and Auricular Confession*, FS 14 (1954), 3-33.

§ 13. L'OBJET DE LA CONFESSION

1. Les péchés graves

En vertu d'un ordre divin sont soumis à l'obligation de la confession tous les péchés graves avec leur nature, leur nombre et les circonstances qui en changent l'espèce. De fide.

Le concile de Trente fait particulièrement ressortir que les péchés secrets et les péchés internes contre les deux derniers commandements du décalogue (péchés de pensée et de désir) doivent être confessés (D 899, 917). L'impossibilité physique ou morale excuse de l'intégrité matérielle de la confession. Si la confession est formellement complète, les péchés graves oubliés ou non confessés en détail, par suite de nécessité, sont remis indirectement. Mais il reste l'obligation, basée

sur le commandement du Christ, de confesser ces péchés lors de la prochaine confession et après la cessation du cas de nécessité, ainsi que d'accepter une pénitence correspondante (D 1111; CIC 901).

Dans les premiers siècles, la confession était limitée aux péchés les plus graves, en particulier aux péchés capitaux. Par suite, la réception du sacrement de pénitence était assez rare. Pour les péchés non soumis au tribunal de la pénitence, on se contentait de la confession devant Dieu.

2. Les péchés véniels

La confession des péchés véniels n'est pas nécessaire, mais permise et utile. De fide.

D'après l'enseignement du concile de Trente, il n'est pas nécessaire de confesser les péchés véniels, car ils peuvent être expiés par beaucoup d'autres moyens; la contrition, la prière (« pardonnez-nous nos offenses »), les œuvres de charité et de mortification, la réception de la sainte communion : taceri tamen citra culpam multisque aliis remediis expiari possunt (D 899). Il est cependant permis, bon et utile de les confesser (D 899, 917; cfr 748). La licéité est fondée sur le caractère universel du pouvoir de remettre les péchés confié à l'Église.

La confession des péchés véniels devint en usage, d'abord comme exercice disciplinaire, puis comme confession sacramentelle, dans les monastères, surtout en Irlande. Par les moines irlandais *(S. Colomban)*, la confession privée renouvelable, qui pouvait s'étendre aussi aux péchés véniels, se répandit sur le continent. Le concile de Trente prit la défense de l'usage de confesser même les péchés véniels, contre les réformateurs. *Pie VI* soutint la doctrine du concile de Trente contre le synode de Pistoie (1786), qui voulait restreindre la confession dite de dévotion, soi-disant par respect pour le sacrement (D 1539). *Pie XII*, dans l'encyclique *Mystici Corporis* (1943) et dans l'encyclique *Mediator Dei* (1947), recommande très instamment « le pieux usage de la confession fréquente qui n'a pas été introduit dans l'Église sans l'inspiration du Saint-Esprit », et condamne le mépris de la confession fréquente comme « une chose étrangère à l'esprit du Christ et néfaste pour le corps mystique de notre Sauveur » (*Myst. Corp.* H 91).

3. Les péchés déjà pardonnés

Les péchés déjà pardonnés directement par le pouvoir des clefs sont un objet suffisant de la confession. Sententia certa (CIC 902).

La répétition de la confession est, d'après la déclaration de Benoît XI (D 470), un acte d'humilité, donc de satisfaction. Dans ce cas, d'après l'enseignement des théologiens, l'absolution a pour conséquence l'éloignement des obstacles qui sont restés comme effets des péchés déjà pardonnés et s'opposent à l'efficacité de la grâce (reliquiae peccatorum), ainsi que la remise des peines temporelles encore dues au péché.

BIBLIOGRAPHIE : F. CAPPELLI, *Confessio generica et judicium sacramentale*, Venise 1939; cfr Schol 17 (1942), 617-619. Ph. SCHARSCH, *Die Devotionsbeichte*, L 1920. B. BAUR, *Die Haüfige Beicht*, Fr [7]1951. J. BEUMER, *Lässliche Sünde und Andachtsbeichte*, Schol 11 (1936), 243-250. ID., *Die Andachtsbeichte in der Hochscholastik*, *ibidem* 14 (1939), 50-74. ID., *Die spekulative Durchdringung der Andachtsbeichte in der nachtridentinischen Scholastik*, *ibidem* 13 (1938), 72-86.

III. LA SATISFACTION

§ 14. DÉFINITION ET NATURE DE LA SATISFACTION SACRAMENTELLE

1. Définition

Par satisfaction sacramentelle on entend les œuvres de pénitence imposées au pénitent pour expier les peines temporelles dues au péché, qui subsistent encore après le pardon de la faute et la remise de la peine éternelle. La volonté de satisfaire, contenue virtuellement dans toute vraie contrition, est un élément essentiel du sacrement, tandis que l'exécution de la volonté de satisfaire n'est qu'un élément intégrant.

2. Base dogmatique de la satisfaction

Dieu ne remet pas toujours, en même temps que le péché et la peine éternelle, toutes les peines temporelles dues au péché. De fide.

Le concile de Trente a défini, contre les réformateurs : Si quis dixerit, totam poenam simul cum culpa remitti semper a Deo, satisfactionemque poenitentium non esse aliam quam fidem, qua apprehendunt Christum pro eis satisfecisse A.S. (D 922; cfr D 807, 840, 904, 925).

Le concile de Trente renvoie, dans la démonstration du dogme (D 904), à « des exemples clairs et lumineux de la sainte Écriture » qui montrent que le pécheur, même après le pardon du péché, doit encore subir une peine, par exemple : *Genèse*, III, 16 sqq (nos premiers

parents); *Nombres*, XII, 14-15 (Marie, la sœur de Moïse); XIV, 19 sqq (Israël); XX, 11-12 (Moïse et Aaron); II Samuel, XII, 13-14 (David). Le Christ demande à ses disciples de porter la croix avec lui (Matthieu, XVI, 24; X, 38), c'est-à-dire d'accomplir des œuvres de pénitence.

Le point de vue des *Pères* apparaît dans l'ancienne discipline pénitentielle. Si la réconciliation était accordée, pour des motifs particuliers, avant la fin de la pénitence, celle-ci devait être poursuivie après la réconciliation (cfr D 57). *Saint Augustin* déclare : « La peine dure plus longtemps que la faute. Autrement la faute pourrait être regardée comme minime, si la peine finissait aussi avec elle » (*In Joan. tr.* 124, 5).

3. Détermination plus précise de la satisfaction sacramentelle

Le prêtre a le droit et le devoir d'imposer des œuvres de satisfaction salutaires et appropriées, suivant la nature des péchés et la capacité du pénitent. De fide.

Le concile de Trente a déclaré : Debent sacerdotes Domini... ...pro qualitate criminum et poenitentium facultate salutares et convenientes satisfactiones injungere (D 905; CIC 887). Le droit d'imposer la pénitence est fondé sur le caractère judiciaire du pouvoir de remettre les péchés. L'obligation d'imposer une pénitence résulte du fait que le prêtre, comme ministre du sacrement, doit viser à l'intégrité du sacrement et, comme médecin des âmes, doit prescrire les moyens appropriés à la guérison des blessures de l'âme. La pénitence imposée a pour fin l'expiation et la correction (cfr D 904, 925).

La satisfaction sacramentelle opère, comme élément du sacrement de pénitence, ex opere operato, la rémission des peines temporelles et la guérison des reliquiae peccatorum, c'est-à-dire l'affaiblissement des mauvais penchants. L'ampleur des peines ainsi remises se règle sur la mesure de la pénitence imposée et sur les dispositions de celui qui satisfait. L'effet de la satisfaction sacramentelle dépend de l'état de grâce.

La satisfaction ne doit pas obligatoirement précéder l'absolution (cfr D 728, 1306-1308, 1535). Dans l'antiquité, la satisfaction, en règle générale, précédait la réconciliation. Exceptionnellement, par exemple en cas de danger de mort ou au déclenchement d'une persécution, la réconciliation était accordée avant l'exécution ou du moins l'achèvement de la pénitence. Lorsque, au début

du moyen âge, sous l'influence de la pratique pénitentielle celtique (*S. Colomban*, † 615), la confession privée renouvelable fut introduite, l'imposition de la pénitence et la réconciliation étaient encore semblablement séparées l'une de l'autre, sauf en danger de mort. Par suite de difficultés d'ordre pratique, dès la fin du IXe siècle, il fut permis, à titre d'exception, de conférer la réconciliation immédiatement après la confession et l'imposition de la pénitence. Au tournant du Xe et du XIe siècle (Burchard de Worms, † 1025). l'admission immédiate à la réconciliation devint d'un usage général.

4. Appendice : la satisfaction extra-sacramentelle

Les œuvres de pénitence extra-sacramentelles, comme la pratique d'exercices volontaires de pénitence et l'acceptation patiente des épreuves envoyées par Dieu possèdent aussi une valeur satisfactoire. De fide.

Le concile de Trente a défini que « par les peines infligées par Dieu et supportées avec patience, ainsi que par des œuvres de pénitence volontaires, telles que le jeûne, l'aumône, la prière et autres œuvres de piété, on satisfait à Dieu, par les mérites du Christ, en ce qui concerne la peine temporelle due aux péchés » (D 923; cfr 906). De la condamnation d'une proposition de Baïus, il résulte, comme doctrine certaine, que les œuvres de pénitence du juste sont satisfactoires de condigno.

Tandis que la satisfaction sacramentelle agit *ex opere operato*, en tant que partie du sacrement de pénitence, la satisfaction extra-sacramentelle agit *ex opere operantis.* Pour que l'effet satisfactoire, l'annulation des peines temporelles du péché, se manifeste, il faut les mêmes conditions que pour l'accomplissement d'une œuvre méritoire (liberté, bonté morale et surnaturalité de l'acte; état de voie et état de grâce chez celui qui agit); en outre l'œuvre satisfactoire doit avoir, en tant que substitution volontaire à la peine due à Dieu, un caractère pénal, c'est-à-dire être jointe à des efforts et à des fatigues, ce qui, en fait, est le cas pour toute bonne œuvre, dans l'état de nature déchue. La possibilité de la satisfaction est, tout comme celle du mérite, fondée sur la grâce rédemptrice du Christ (D 923 : per Christi merita).

BIBLIOGRAPHIE : C. WEISS, *S. Thomae de satisfactione et indulgentiis doctrina*, Gr 1896. J. A. SPITZIG, *Sacramental Penance in the Twelfth and Thirteenth Centuries*, Wa 1947.

IV. L'ABSOLUTION

§ 15. L'ABSOLUTION DU PRÊTRE EN TANT QUE FORME DU SACREMENT DE PÉNITENCE

1. Essence de la forme sacramentelle

La forme du sacrement de pénitence consiste dans les paroles de l'absolution. De fide. (D 896; cfr 699).

Dans l'Église latine, les paroles de l'absolution sont les suivantes : Ego te absolvo a peccatis tuis in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti. Amen. Les mots « in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti » ne sont pas exigés, ni par ordre du Christ ni par la nature de la sentence, pour la validité de la forme. Les prières qui précèdent et suivent l'absolution n'appartiennent pas à l'essence de la forme et peuvent être omises pour une raison importante (D 896; CIC 885).

2. Sens de l'absolution

L'absolution produit, en union avec les actes du pénitent, la rémission des péchés. De fide.

L'absolution n'est pas simplement déclaratoire, comme l'ont admis de nombreux théologiens scolastiques à cause de leur doctrine sur la contrition, et les réformateurs à cause de leur doctrine sur la justification. Elle n'indique pas seulement la rémission des péchés, mais elle la produit aussi (cfr § 5). Le concile de Trente a condamné la doctrine des réformateurs (D 919).

Partant de cette idée que la contrition opère toujours la justification, même avant la réception du sacrement, *Pierre Lombard* et nombre de ses disciples en vinrent à admettre que l'absolution est purement déclaratoire. Toutefois ils maintenaient sa nécessité et lui attribuaient la réconciliation avec l'Église. *Saint Thomas*, a repoussé la théorie déclaratoire, en appliquant logiquement le concept de sacrement au sacrement de pénitence et en mettant en parallèle la rémission des péchés dans le sacrement de pénitence avec la rémission des péchés dans le sacrement de baptême (S. Th., III, 84, 3).

3. Formule de l'absolution

Dans l'ancienne Église, la formule de l'absolution était *déprécative*, c'est-à-dire sous forme de prière. Saint Léon Ier remarque : « le pardon de Dieu ne peut être obtenu que par les *prières* des prêtres (supplicationibus sacerdotum) » (D 146). Au moyen âge, dans l'Église latine, on ajouta à la forme déprécative des expressions *indicatives*. Au XIIIe siècle, la forme indicative qui répond mieux au caractère judiciaire, s'imposa exclusivement. Saint Thomas la défendit. L'Église d'Orient, emploie jusqu'à présent, mais non exclusivement, des formules déprécatives. Comme la forme déprécative a été en usage durant des siècles dans toute l'Église et n'a jamais été condamnée, elle doit être considérée comme suffisante et comme valide. L'intention du ministre donne une signification indicative à la forme matériellement déprécative. Une formule déprécative dans les termes (matériellement) et pour le sens (formellement), c'est-à-dire la simple demande du pardon des péchés, est à considérer comme invalide, parce qu'elle ne tient pas compte du caractère judiciaire de l'acte de rémission des péchés.

L'absolution ne doit être donnée qu'oralement et seulement à des personnes présentes (cfr D 1088).

BIBLIOGRAPHIE : J. A. JUNGMANN, *Die lateinischen Bussriten in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, In 1932. L. OTT, *Das Opusculum des hl. Thomas von Aquin De forma absolutionis in dogmengeschichtlicher Betrachtung, Festschrift E. Eichmann zum* 70. Gebirtstag, Pa 1940, 99-135.

CHAPITRE II

Les effets et la nécessité du sacrement de pénitence

§ 16. LES EFFETS DU SACREMENT DE PÉNITENCE

1. Réconciliation avec Dieu

L'effet principal du sacrement de pénitence est la réconciliation du pécheur avec Dieu. De fide.

Le concile de Trente a défini : res et effectus hujus sacramenti, quantum ad ejus vim et efficaciam pertinet, reconciliatio est cum Deo (D 896). La réconciliation avec Dieu comporte non seulement l'éloignement du péché, mais aussi la collation de la grâce sanctifiante; en effet la rémission des péchés a lieu par l'infusion de la grâce sanctifiante. Celle-ci est ou bien rendue, quand elle était perdue, ou bien augmentée, si elle n'était pas perdue. A l'effacement du péché est nécessairement liée la rémission de la peine éternelle, tandis que les peines temporelles ne sont pas toujours complètement remises (cfr § 14, 2).

La grâce spécifique du sacrement de pénitence est la grâce sanctifiante, en tant qu'elle vise à la guérison de l'âme (D 695 : per poenitentiam spiritualiter sanamur). Avec la grâce sanctifiante est aussi conféré le droit aux grâces actuelles nécessaires à la préservation du péché.

2. Paix de l'âme

La réconciliation avec Dieu a parfois (interdum), donc non pas toujours ni pour tous, comme effet psychologique accessoire, la paix et le repos de la conscience et une forte consolation spirituelle (conscientiae pax ac serenitas cum vehementi spiritus consolatione; D 896).

3. Reviviscence des mérites

Les bonnes œuvres accomplies en état de grâce qui avaient été tuées par le péché grave, c'est-à-dire rendues inefficaces, revivent. Sententia communis.

Il n'existe pas sur ce point de définition du magistère ecclésiastique, mais le concile de Trente n'énumère pas, parmi les conditions imposées aux bonnes œuvres pour être méritoires (D 842), la durée ininterrompue de l'état de grâce. Pie XI remarque, dans sa bulle jubilaire *Infinita Dei misericordia* (1924) que ceux qui font pénitence « rétablissent et récupèrent la plénitude de mérites et de dons qu'ils avaient perdue par le péché » (D 2193).

Les passages de la sainte Écriture (*Exode*, XXXIII, 12; *Hébreux*, VI, 16; *Galates*, III, 4; Matthieu, X, 42; *Apocalypse*, XIV, 13) cités en faveur de la reviviscence ne sont pas concluants. Toutefois les Pères et les théologiens sont presque généralement en sa faveur.

Saint Jérôme remarque relativement à *Galates*, III, 4 : « On dit de celui qui a peiné pour la foi du Christ et est ensuite tombé dans le péché, qu'il a souffert en vain, tant qu'il reste dans le péché; mais il ne perdra pas le fruit de ses peines, s'il revient à sa foi et à son zèle anciens, » *Saint Thomas* base la reviviscence sur cette idée que les œuvres méritoires, acceptées par Dieu, continuent d'exister même après le péché, tellles qu'elles étaient antérieurement. Mais le péché empêche de recevoir la récompense éternelle. Dès que cet obstacle est écarté, elles obtiennent de nouveau l'efficacité qui leur revient de conduire à la vie éternelle (S. Th., III, 89, 5).

4. Appendice : Non-reviviscence des péchés

Une reviviscence des péchés pardonnés (reviviscentia ou reditus peccatorum) ne peut être acceptée, contre l'opinion de quelques théologiens de la scolastique primitive. De même que le Christ a pardonné les péchés sans condition (absolument), de même il a donné à l'Église le pouvoir de pardonner les péchés sans condition et donc définitivement. La reviviscence des péchés conduirait à reconfesser tous les péchés graves antérieurement pardonnés et même à rebaptiser. Certains Pères, comme saint Augustin et saint Grégoire le Grand, parlent, à propos de la parabole du serviteur impitoyable (Matthieu, XVIII, 23 sqq) et dans un sens impropre, du retour des péchés, en tant que, par un nouveau péché grave, l'état antérieur de séparation d'avec Dieu et la peine éternelle se présentent de nouveau (cfr S. Th., III, 88, 1).

BIBLIOGRAPHIE : M. BUCHBERGER, *Die Wirkungen des Busssakramentes nach der Lehre des hl. Thomas von Aquin*, Fr 1901. J. GÖTTLER, *Der hl. Thomas von Aquin und die vortridentinischen Thomisten über die Wirkungen des Busssakramentes*, Fr 1904. J. UDE, *Das Wiederaufleben der Verdienste*, DTh 3 (1925), 453-463. R. MARINO, *La reviviscenza dei meriti secondo la dottrina del dottore Angelico*, Greg 13 (1932), 75-108. A. LANDGRAFF, *Die frühscholastische Streitfrage vom Wiederaufleben der Sünden*, ZkTh 61 (1937), 509-594.

§ 17. LA NÉCESSITÉ DU SACREMENT DE PENITENCE

Le sacrement de pénitence est nécessaire au salut pour ceux qui, après le baptême, sont tombés dans le péché grave. De fide.

Le concile de Trente met en parallèle la nécessité du sacrement de pénitence avec la nécessité du baptême (D 895). L'un et l'autre sont nécessaires de nécessité de précepte et de nécessité de moyen. La première résulte du fait de l'institution divine, la seconde du but du sacrement qui est de réconcilier les chrétiens tombés. La réception actuelle peut, en cas de nécessité, être remplacée par le désir du sacrement (votum sacramenti).

L'opinion des *Pères* sur la nécessité du sacrement de pénitence se trouve indiquée fréquemment, lorsqu'ils le mettent en parallèle avec le baptême, ou lorsqu'ils emploient des termes tels que « baptême pénible » (S. Jean Damascène, *De fide orth.*, IV, 9), « baptême de pénitence » (S. Philastre, *De haer.* 89), « baptême de larmes » (S. Grégoire de Nazianze, *Or.* 39, 17), « baptême par la pénitence et les larmes » (S. Jean Damascène) ou encore « seconde planche de salut après le naufrage » (secunda post naufragium tabula; S. Jérôme, *Ep.* 130, 9).

L'Église a précisé le commandement divin contenu dans l'institution (praeceptum divinum implicitum), en imposant, au 4° concile du Latran (1215)

et au concile de Trente, par une loi générale, à tous les fidèles la confession annuelle. Cette obligation commence avec l'âge de raison, c'est-à-dire vers l'âge de sept ans (D 437, 918, 2137; CIC 906). Celui qui n'a pas commis de péché grave, ne tombe pas sous la loi, d'après l'opinion la plus vraisemnlable, car les péchés véniels ne sont pas soumis à l'obligation de la confession.

BIBLIOGRAPHIE : P. Browe, *Die Pflichtbeichte im Mittelalter*, ZkTh 57 (1933), 335-383.

CHAPITRE III

Le ministre et le sujet du sacrement de pénitence

§ 18. LE MINISTRE DU SACREMENT DE PÉNITENCE

1. Les évêques et les prêtres, seuls titulaires du pouvoir d'absolution

Seuls les évêques et les prêtres possèdent le pouvoir d'absolution. De fide.

Le concile de Trente a défini, contre Luther : Si quis dixerit... non solos sacerdotes esse ministros absolutionis A.S. (D 920; cfr 670, 753). Le mot « sacerdos » désigne aussi bien l'évêque que le prêtre.

Le Christ n'a promis et confié qu'aux apôtres le pouvoir d'absolution (Matthieu, XVIII, 18; Jean, XX, 23). Des apôtres ce pouvoir est passé à leurs successeurs dans le sacerdoce, les évêques et les prêtres. En raison de la constitution hiérarchique de l'Église, le pouvoir judiciaire d'absolution ne peut pas appartenir à tous les fidèles indistinctement, mais seulement aux membres de la hiérarchie.

Au témoignage de la *Tradition*, la direction de la discipline pénitentielle, dans l'antiquité, était aux mains des évêques et des prêtres. Selon *saint Cyprien*, le pardon des péchés a lieu *per sacerdotes* (*De lapsis*, 29). *Saint Basile* prescrit de confesser ses péchés à ceux à qui a été confiée l'administration des mystères de Dieu (*Regulae brevius tractatae, reg.* 288). *Saint Ambroise* déclare : « Ce droit n'est attribué qu'aux prêtres (solis sacerdotibus); *De poen.*, I, 2, 2). *Saint Léon Ier* remarque que la rémission des péchés dans le sacrement de pénitence ne peut être obtenue que par les *supplicationibus sacerdotum* (*Ep.* 108, 2; D 146).

2. La confession aux diacres et aux laïques

L'absolution donnée par des diacres, des clercs inférieurs et des laïques ne peut pas être considérée comme une absolution sacramentelle. De fide.

Saint Cyprien (*Ep.* 18, 1) et le synode d'Elvire (can. 32) permettent, en cas de nécessité, *au diacre* de conférer la réconciliation. S'agit-il de l'absolution du péché ou seulement de l'absolution de l'excommunication ? La chose est incertaine. Les livres pénitentiels, les collections juridiques et les théologiens du haut moyen âge (Lanfranc) prescrivent, pour le cas de nécessité, de se confesser à un diacre. Mais il est très douteux que cette confession ait été suivie régulièrement de l'absolution. Depuis la fin du XIIe siècle, des synodes protestent en démontrant que les diacres ne possèdent pas le pouvoir d'absoudre. Pour bien comprendre l'histoire de la confession aux diacres, il faut tenir compte de ce que, dans l'antiquité, on attachait l'importance principale, dans la rémission sacramentelle des péchés, à la satisfaction et, dans le haut moyen âge, à la confession comme acte salutaire d'humilité, tandis que l'importance de l'absolution du prêtre demeurait à l'arrière-plan.

Pour le motif indiqué, la coutume se répandit, dans le haut moyen âge, de se confesser même à un *laïque*, au cas où le prêtre serait absent. Le traité pseudo-augustinien *De vera et falsa poenitentia* (XIe siècle) contribua à une très large diffusion de la confession aux laïques. De nombreux théologiens scolastiques, par exemple *Pierre Lombard* (*Sent.*, IV, 17, 4) et *saint Thomas d'Aquin* (*Suppl.*, VIII, 2) la déclarent obligatoire. *Duns Scot* qui voyait l'essence du sacrement exclusivement dans l'absolution du prêtre, s'exprima contre la nécessité de la confession à un laïque. Les théologiens postridentins la combattirent, parce que facilement elle pouvait être comprise au sens des réformateurs, partisans du sacerdoce universel des laïques. En tant qu'expression d'un esprit de pénitence et du désir du sacrement, la confession aux laïques pouvait produire la justification *ex opere operantis.*

Dans l'Église *grecque* la discipline pénitentielle demeura, de la fin des luttes iconoclastes (vers 800) jusqu'au cours du XIIIe siècle, principalement dans les mains des *moines*, qui souvent n'étaient pas prêtres. La rémission des péchés exercée par eux fut regardée, par erreur, comme une absolution sacramentelle. Cette coutume reposait sur l'idée, remontant déjà à Origène, que seuls des pneumatiques peuvent remettre les péchés et communiquer le Saint-Esprit.

3. Nécessité de pouvoir de juridiction

A cause du caractère judiciaire du sacrement de pénitence, pour l'administration *valide* de ce sacrement, à côté du pouvoir d'absoudre contenu dans le pouvoir d'ordre sacerdotal, le pouvoir de juridiction sur le pénitent est nécessaire (D 903, 1537; CIC 872).

Pour la même raison, le pape et les évêques ont le droit de réserver certains péchés à leur tribunal de la pénitence en vue de l'absolution, avec cette conséquence que les confesseurs ordinaires ne peuvent pas les absoudre validement, sauf en cas de danger de mort et dans des cas prévus spécialement par le droit canonique (D 903, 921; CIC 882, 900). Historiquement, les cas

réservés aux papes et aux évêques remontent au début du XII[e] siècle (synode de Londres de 1102, can. 20; synode de Clermont de 1130, can. 10). Dans le bas moyen âge, ils se multiplièrent d'une façon exagérée au détriment du ministère pastoral.

BIBLIOGRAPHIE : G. GROMER, *Die Laienbeicht im Mittelalter*, Mu 1909. ID., *Zur Geschichte der Diakonenbeicht im Mittelalter Festgabe A. Knöpfler*, Fr 1917, 159-176. A. TEETAERT, *La confession aux laïques dans l'Église latine, depuis le VIII[e] jusqu'au XIV[e] siècle*, Wetteren-Bru-P 1926. K. HOLL, *Enthusiasmus und Bussgewalt beim griechischen Mönchtum*, L 1898. J. HÖRMANN, *Untersuchungen zur griechischen Laienbeicht*, Donauwörth 1913. F. CHARRIÈRE, *Le pouvoir d'ordre et le pouvoir de juridiction dans le sacrement de pénitence*, DTh 23 (1945), 191-213. P. BROWE, *Das Beichtgeheimnis im Altertum und Mittelalter*, Schol 9 (1934), 1-57. B. KURTSCHEID, *Das Beichtsiegel in seiner geschichtlichen Entwicklung*, Fr 1912.

§ 19. LE SUJET DU SACREMENT DE PÉNITENCE

Le sacrement de pénitence peut être reçu par tout baptisé, qui, après le baptême, a commis un péché grave ou véniel. De fide (D 911, 917).

Pour la réception *valide* il faut, d'après la sententia communis, les trois actes de contrition, de confession et de satisfaction qui constituent la matière du sacrement.

Pour une *digne* réception, il faut, outre la foi, des sentiments de contrition. Comme ceux-ci sont un élément essentiel de la matière, la digne réception coïncide avec la réception valide.

APPENDICE

§ 20. LES INDULGENCES

1. Notion

Par indulgence, on entend la rémission extra-sacramentelle, valide devant Dieu, des peines temporelles qui restent après le pardon du péché, que l'autorité ecclésiastique accorde, grâce au trésor satisfactoire de l'Église, aux vivants par l'absolution et aux défunts par intercession : remissio coram Deo poenae debitae pro peccatis ad culpam quod attinet jam deletis, quam ecclesiastica auctoritas ex thesauro Ecclesiae concedit pro vivis per modum absolutionis, pro defunctis per modum suffragii (CIC 911).

L'indulgence n'est pas *une rémission des péchés*, mais la suppose comme condition préalable nécessaire. La formule employée dans les rescrits d'indulgences du moyen âge : « concedimus plenam (plenissimam) remissionem omnium peccatorum », signifie que, par la rémission des peines temporelles qui restent après la réception du sacrement de pénitence, les derniers effets du péché sont écartés. Comme condition, on réclame régulièrement contrition et confession (cfr D 676).

L'indulgence n'est pas non plus une simple remise des *peines canoniques*, mais elle est aussi une remise des peines temporelles encourues devant Dieu (cfr D 759, 1540).

2. Pouvoir de l'Église relativement aux indulgences

L'Église possède le pouvoir d'accorder des indulgences. De fide.

Le concile de Trente a défini, contre les attaques de Wicleff et de Luther : Sacrosancta synodus... eos anathemate damnat, qui (indulgentias) aut inutiles esse asserunt, vel eas concedendi in Ecclesia potestatem esse negant (D 989, 998; cfr D 622, 676 sqq, 757 sqq).

Le pape Léon X établit, dans son décret *Cum postquam* (1518), le pouvoir de l'Église relativement aux indulgences sur le pouvoir des clefs. Mais celui-ci doit être entendu, non pas au sens strict du pouvoir de remettre les péchés, mais au sens large de pouvoir de juridiction; en effet, ce n'est pas tout titulaire du pouvoir de remettre les péchés qui est également titulaire du pouvoir de concéder des indulgences. Dans le pouvoir d'absoudre de la faute et de la peine éternelle n'est pas contenu, sans plus, le pouvoir de remettre les peines temporelles. L'indulgence dans son essence n'est pas un acte purement gracieux, dans lequel la peine temporelle est remise gratuitement sans contrepartie, mais elle est une compensation tirée du trésor satisfactoire du Christ et des saints. Il appartient aux chefs de la communauté ecclésiastique de distribuer aux fidèles ce trésor spirituel. La possibilité de la satisfaction vicaire résulte de l'unité du corps mystique du Christ et de la communion des saints. Le pouvoir d'accorder des indulgences repose donc sur le pouvoir de juridiction de la hiérarchie ecclésiastique et sur la foi en la communion des saints (cfr D 740a; *Suppl.*, XXV, 1).

L'indulgence, sous sa forme actuelle, date du XI[e] siècle. Elle est née des *absolutions* extra-sacramentelles du haut moyen âge dans lesquelles le pape,

les évêques et les prêtres, fréquemment en invoquant le pouvoir de lier et de délier qui leur était confié, imploraient la miséricorde de Dieu en faveur de quelques personnes ou bien de tous les fidèles en général, pour leur obtenir le pardon de leurs péchés. Lorsqu'on commença au XIe siècle, à mettre au compte de la pénitence ecclésiastique le pardon des peines temporelles espéré de Dieu et à le ramener à ce genre de pénitence, l'absolution devint l'indulgence. Sous une forme différente, l'Église avait déjà fait usage, dans l'antiquité, du pouvoir d'accorder des indulgences. A la *demande des martyrs* (lettres de paix) l'Église, en particulier l'Église d'Afrique au IIIe siècle (S. Cyprien) accordait, de cas en cas, à des pénitents pris en particulier, une remise partielle de la pénitence imposée. On comptait que Dieu, à la demande et à cause des mérites des martyrs, leur remettait le reste de leur peine. Dans le haut moyen âge apparurent, sous l'influence du droit germanique, les *rédemptions* dans lesquelles les pénitences pénibles étaient commuées en œuvres plus faciles (aumônes, pèlerinages). Bien qu'en principe la pénitence ainsi commuée dût avoir la même valeur que la pénitence originale, en fait un allègement de la pénitence était attaché à la commutation. Étant donnée la communion des saints, une aide dans l'exécution de la pénitence par des auxiliaires (moines) et même un remplacement furent autorisés, surtout dans les cas de maladie. D'où naquit le danger d'une extériorisation de la pénitence. La première ébauche directe des indulgences a été constituée par les *absolutions* en usage dès le haut moyen âge; au début elles étaient de simples prières d'intercession, mais plus tard elles prirent de plus en plus le caractère d'une absolution autoritaire.

3. Source des indulgences

La source des indulgences est le trésor de l'Église qui se compose des satisfactions surabondantes du Christ et des saints. Sententia certa.

Dieu pourrait pardonner les péchés des hommes sans la moindre satisfaction et ne heurterait pas la justice (S. Th., III, 46, 2 ad 3). En fait, dans l'ordre du salut établi par Dieu avec le Christ, tout pardon du péché demande une satisfaction appropriée. Par la rémission extra-sacramentelle des peines temporelles, l'Église offre à la justice vindicative de Dieu, en compensation des peines remises au bénéficiaire de l'indulgence, des satisfactions correspondantes, en recourant à la satisfaction infinie du Christ et aux satisfactions surabondantes, c'est-à-dire dépassant la mesure de leurs propres fautes, des Saints, c'est ce qu'on appelle le *trésor de mérites* ou de *satisfactions* de l'Église (thesaurus Ecclesiae). L'autorité ecclésiastique possède le pouvoir de disposer de ce trésor spirituel, mais non pas au sens strictement juridique d'un droit formel de disposition, car il ne s'agit pas de valeurs matérielles, mais de valeurs morales inséparables de la personne du Christ et des Saints. Dans la collation des indulgences, l'autorité ecclésiastique se tourne vers la miséricorde de Dieu

en demandant qu'il daigne accorder aux membres nécessiteux du corps mystique du Christ qui remplissent les conditions prescrites, une remise de leurs peines, en raison des satisfactions surabondantes du Christ et des Saints. La prière de l'Église a besoin de la bienveillante acceptation divine, mais en considération de la position particulière de ceux qui confèrent les indulgences dans le corps mystique du Christ, elle peut avec une certitude morale compter être exaucée.

La doctrine de l'existence du *thesaurus Ecclesiae* et du droit de disposition de l'Église a été élaborée par la théologie scolastique au début du XIIIe siècle (Hugues de Saint-Cher), et présentée officiellement pour la première fois par le pape *Clément VI* dans la bulle jubilaire *Unigenitus Dei Filius* (1343), ensuite par *Léon X*, dans son décret *Cum postquam* (1518) (D 550 sqq, 740a). Mais cette doctrine n'a pas été définie. Elle repose sur les dogmes de la satisfaction vicaire du Christ et de la communion des saints. Les attaques de Luther, de Baius et du synode de Pistoie furent repoussées par l'Église (D 757, 1060, 1541).

4. Les titulaires du pouvoir de concéder des indulgences

L'exercice du pouvoir d'accorder des indulgences n'est pas un acte du pouvoir d'ordre, mais du pouvoir de juridiction. Le *pape*, comme titulaire du pouvoir suprême de juridiction sur toute l'Église, a un pouvoir absolu, c'est-à-dire illimité, d'accorder des indulgences. Les *évêques*, en vertu de leur pouvoir ordinaire, ne peuvent concéder des indulgences qu'à leurs sujets dans une mesure limitée, réglée par le droit canon (cfr CIC 912, 274 no 2, 349 § 2 no 2). Les *cardinaux* aussi ont un pouvoir limité d'accorder des indulgences (CIC 239 § 1 no 24).

5. Division des indulgences

a) D'après l'ampleur de la rémission de la peine, on distingue les indulgences *plénières* (indulgentia plenaria, ou totalis) et les indulgences *partielles* (indulgentia partialis), suivant que les peines temporelles du péché sont remises en entier ou seulement en partie. L'ampleur de la rémission de la peine dépend de la volonté de l'Église : tantum valent, quantum pronuntiantur (ou praedicantur; *Suppl.*, XXV, 2). Les indications de temps utilisées pour les indulgences partielles signifient qu'autant de peines sont remises que l'on en aurait expié dans le temps indiqué, d'après les règles de l'ancienne pénitence.

S'écartant de la *sententia communis*, quelques rares théologiens, par exemple Cajetan, définissent l'indulgence plénière comme la remise des peines temporelles qui correspond à la valeur expiatoire de la pénitence canonique totale qui aurait été imposée par l'ancienne législation pénitentielle. Mais comme cette valeur expiatoire n'est pas, sans plus, équivalente à la satisfaction due à Dieu, on ignore, d'après cette opinion, si l'indulgence plénière opère la remise de toutes les peines temporelles du péché. Cette opinion a été occasionnée par la formule en usage dans les concessions d'indulgences avant le XIIIe siècle, que toute la peine (imposée) était remise. Urbain II a déclaré (1095) en proclamant l'indulgence de la première croisade : Iter illud pro omni poenitentia (ei) reputetur (*Mansi*, XX, 816).

b) D'après leur *application*, on distingue les indulgences pour les *vivants* et les indulgences pour les *morts*. La concession d'une indulgence à des fidèles vivants a lieu par une absolution (per modum absolutionis). L'Église ne possède pas de juridiction sur les défunts du purgatoire. C'est pourquoi les indulgences ne peuvent pas leur être appliquées directement par absolution, mais seulement indirectement per modum suffragii, aussi leur effet est-il incertain. La possibilité de cette application est fondée sur la communion des saints.

Les avis des théologiens sur le sens de l'expression *per modum absolutionis* sont partagés. Dans son sens original elle signifiait l'absolution judiciaire de la pénitence imposée par l'Église. On imaginait toujours la remise de la pénitence ecclésiastique liée à une remise correspondante de la peine méritée devant Dieu dans l'autre vie. Après la disparition de la pénitence publique l'expression fut conservée (cfr D 740a (Léon X); CIC 911). D'après *L. Billot* et *P. Galtier* cette expression actuellement signifie seulement que les peines dues au péché sont remises *per modum solutionis*, c'est-à-dire par un paiement à l'aide du trésor de l'Église. *B. Poschmann* veut tenir compte du sens primitif de l'expression en entendant la concession de l'indulgence comme un acte d'absolution judiciaire, mais qui se rapporte directement seulement à la remise de la peine canonique — aujourd'hui seulement encore hypothétique — à imposer d'après l'ancien ordre pénitentiel, tandis que la remise de la peine dans l'autre vie est l'effet de la prière incluse dans l'absolution pour obtenir le remplacement de la pénitence à l'aide du trésor satisfactoire de l'Église.

Les indulgences pour les *défunts* apparaissent dans l'histoire seulement dès la seconde moitié du XVe siècle (Callixte III, 1457; Sixte IV, 1476), bien que la théologie de la haute scolastique ait déjà affirmé la possibilité de leur application aux défunts (*Suppl.* 71, 10). La doctrine de Luther pour qui les indulgences ne servent en rien aux défunts et leur rejet par le synode de Pistoie ont été condamnés par l'Église (D 762, 1542).

6. Conditions pour la concession et le gain des indulgences

L'usage des indulgences est utile et salutaire pour les fidèles. De fide (D 989, 998).

a) Les conditions pour la *concession* sont 1° un pouvoir légitime de concéder les indulgences; 2° une cause juste (cfr D 676; ex causa pia et justa; D 740a : pro rationalibus causis.)

D'après saint Thomas (*Suppl.*, 25, 2) toute cause qui contribue à la gloire de Dieu et au bien de l'Église est suffisante. Beaucoup d'autres théologiens, par exemple Cajetan, demandent une *causa proportionata*, c'est-à-dire un avantage moral correspondant à l'importance de l'indulgence.

b) Les conditions pour le *gain* des indulgences sont, outre le baptême et la possession du droit de communauté ecclésiastique : 1° l'état de grâce, du moins à la fin des œuvres prescrites; 2° la condition de sujet par rapport à celui qui concède l'indulgence; 3° l'intention du moins habituelle de gagner les indulgences; 4° l'accomplissement exact des œuvres prescrites (cfr CIC 925, 927; *Suppl.*, XXV, 2).

Est controversée la question de savoir si l'*état de grâce* est nécessaire aussi pour le gain d'une indulgence pour des défunts. La plupart des théologiens l'affirment (contre Suarez, Chr. Pesch, P. Galtier), car il est invraisemblable que la demande d'un homme en état de péché mortel pour l'application de l'indulgence soit acceptée par Dieu. Des théologiens du XVe siècle (par exemple G. Biel) représentent l'opinion insoutenable que le pape possède aussi un pouvoir de juridiction sur les âmes du purgatoire et peut donc leur concéder les indulgences sous la forme d'une absolution autoritaire. On en tirait la conclusion aux effets funestes dans la pratique, que celui qui sollicite l'indulgence n'a besoin que de faire l'œuvre prescrite (en général une aumône en argent) et que l'état de grâce n'est pas nécessaire.

Pour le gain d'une indulgence plénière, le simple état de grâce, c'est-à-dire l'absence de péchés graves, ne suffit pas; l'absence de péchés véniels est également indispensable.

BIBLIOGRAPHIE : *Enchiridion indulgentiarum*, V ²1952. F. BERINGER-STEINEN, *Die Ablässe, ihr Wesen und Gebrauch*, 2 tomes, Pa ¹⁵1921-22 (avec supplément 1930). E. GÖLLER, *Der Ausbruch der Reformation und die spätmittelalterliche Ablasspraxis*, Fr 1917. N. PAULUS, *Geschichte des Ablasses im Mittelalter*, 3 tomes, Pa 1922-23. B. POSCHMANN, *Der Ablass im Licht der Bussgeschichte*, Bo 1948. ID., *Busse und Letzte Oelung* (cfr p. 573), 112-123. P. GALTIER, *De poenitentia*, R 1950; *Appendix*. S. de Angelis; *De indulgentiis*, V ²1950.

V. L'EXTRÊME-ONCTION

BIBLIOGRAPHIE : M. HEIMBUCHER, *Die hl. Oelung*, Ra 1888. J. KERN, *De sacramento extremae unctionis*, Ra 1907. C. BOYER, *Tractatus de poenitentia et extrema unctione*, R 1942. F. LEHR, *Die sakramentale Krankenölung im ausgehenden Altertum und im Frühmittelalter*, Carlsruhe 1934. A. CHEVASSE, *Étude sur l'onction des infirmes dans l'Église latine, du IIIe au XIe siècle*. Tome I : *du IIIe siècle à la réforme carolingienne*, Ly 1942. H. WEISWEILER, *Das Sakrament der Letzten Oelung in den systematischen Werken der ersten Frühscholastik*, Schol 7 (1932), 321-353, 524-560. P. BROWE, *Die Letzte Oelung in der abendländischen Kirche des Mittelalters*, ZkTh 55 (1931), 515-561. B. POSCHMANN, *Busse und Letzte Oelung* (cfr p. 573), Fr 1951. K. LUBECK, *Die heilige Oelung in der orthodoxen grieschischen Kirche*, ThGL 8 (1916), 318-341. Th. SPACIL, *Doctrina theologiae Orientis separati de s. infirmorum unctione*, R 1931.

§ 1. DÉFINITION ET SACRAMENTALITÉ DE L'EXTRÊME-ONCTION

1. Définition

L'extrême-onction est le sacrement dans lequel, le fidèle malade reçoit par l'onction avec l'huile sainte et les prières du prêtre, la grâce de Dieu pour la guérison surnaturelle de l'âme et assez souvent aussi pour la guérison naturelle du corps.

2. Sacramentalité

a) Le dogme

L'extrême-onction est un sacrement véritable et proprement dit, institué par le Christ. De fide.

Certaines sectes du moyen âge (cathares, vaudois, partisans de Wicleff et de Jean Huss) faisaient peu de cas de l'extrême-onction et négligeaient de la recevoir; les réformateurs en nièrent la sacramentalité. Ils la déclarèrent une coutume héritée des Pères, mais ne faisant pas l'objet d'un précepte divin (*Pol. Conf. Aug.*, Art. 13, n. 6) et un « sacrement fictif » (sacramentum fictitium); Calvin, *Inst. chr.* IV, 19, 18).

Le concile de Trente a défini contre les réformateurs : Si quis dixerit, extremam unctionem non esse vere et proprie sacramentum a Christo Domino nostro institutum et a beato Jacobo Apostolo promulgatum, sed ritum tantum acceptum a Patribus aut figmentum humanum A.S. (D 926). Saint Pie X a condamné l'affirmation

moderniste que saint Jacques n'a pas eu l'intention dans son Épître de promulguer un sacrement institué par le Christ, mais seulement de recommander un pieux usage (D 2048).

b) Preuve d'Écriture

Le sacrement d'extrême-onction est annoncé et préfiguré par l'onction des malades (Marc, VI, 13), recommandé et promulgué (commendatum et promulgatum : D 908) dans saint Jacques, V, 14-15 : « Quelqu'un parmi vous est-il malade ? qu'il appelle les presbytres de l'église, et que ceux-ci prient sur lui en l'oignant d'huile au nom du Seigneur. La prière de la foi sauvera le malade; le Seigneur le rétablira et, s'il a commis des péchés, ils lui seront pardonnés. »

Dans ce texte de saint Jacques se trouvent indiqués tous les éléments d'un véritable sacrement :

1° *un signe extérieur de la grâce*, consistant dans l'onction avec de l'huile (matière) et dans la prière des presbytres sur le malade (forme);

2° *un effet surnaturel intérieur*, certainement exprimé dans la rémission des péchés qui a lieu par communication de la grâce. D'après le contexte et l'usage de la langue (cfr Jacques, I, 21; II, 14; IV, 12; V, 20), le salut et le rétablissement du malade ne doivent pas se rapporter, du moins exclusivement, à la guérison du corps, mais aussi et avant tout à l'âme qui échappe à la perte éternelle et au réconfort de l'âme qui échappe à l'abattement et au désespoir par la grâce divine.

3° *L'institution par le Christ* en peut être déduite, bien qu'elle ne soit pas exprimée directement dans les paroles « au nom du Seigneur » (c'est-à-dire sur l'ordre et par l'autorité du Seigneur — cfr V, 10 — ou bien en invoquant le nom du Seigneur). Seul, Dieu ou l'Homme-Dieu Jésus-Christ peut, par sa propre autorité, unir à un rite extérieur la communication de la grâce divine. Les apôtres se considèrent seulement comme « des serviteurs du Christ et des intendants des mystères de Dieu » (*I Cor.*, IV, 1).

De nombreux théologiens scolastiques du XIIe et du XIIIe siècle (par exemple Hugues de Saint-Victor, Pierre Lombard, la Somme d'Alexandre, S. Bonaventure) ont affirmé que l'extrême-onction avait été instituée par les apôtres; leur affirmation doit être entendue au sens d'une institution *indirecte* par Dieu

ou le Saint-Esprit, ce qui équivaut à une institution indirecte par le Christ. Après la définition du concile de Trente (D 926) cette opinion n'est plus permise.

Le texte de saint Jacques (v, 14-15) ne doit pas être compris, avec Calvin, comme une guérison *charismatique* des malades, car les charismes dans la primitive Église n'étaient pas nécessairement et régulièrement unis à la fonction de presbytre (cfr *I Cor.*, XII, 9.20). L'effet de l'onction et de la prière n'est pas tant la guérison du corps que la guérison de l'âme. Le concile de Trente a condamné comme hérétique la thèse de Calvin (D 927).

c) Preuve de Tradition

Les attestations des Pères sur l'extrême-onction ne sont pas nombreuses. *Origène*, se référant à Jacques, v, 14-15, parle de la rémission des péchés, mais ne la distingue pas nettement et clairement de la rémission des péchés par le sacrement de pénitence (*In Lev. hom.*, II, 4). La Tradition Apostolique de *saint Hippolyte* de Rome renferme une courte prière pour la bénédiction de l'huile, dans laquelle est demandée « la force pour tous ceux qui en useront et pour la santé de ceux qui l'utiliseront ». Il résulte des effets attendus de l'usage de cette huile, qu'elle était employée, mais non exclusivement, pour l'onction des malades. Une bénédiction plus détaillée se trouve dans l'euchologe de *Sérapion de Thmuis* († vers 360), où sont mentionnées, comme effets de l'onction des malades, la libération de la maladie et de la faiblesse corporelles, l'expulsion des esprits mauvais, la communication de la grâce et la rémission des péchés.

Le pape *saint Innocent Ier* (401-417) atteste, dans une Lettre à Décentius de Gubbio (D 99), que le texte de saint Jacques se rapporte aux fidèles malades, que l'huile des malades doit être préparée, c'est-à-dire bénite, par l'évêque, que l'onction des malades peut être faite non seulement par les prêtres, mais aussi par l'évêque et que l'onction des malades est un « sacrement » (genus est sacramenti). L'onction privée des malades mentionnée par saint Innocent, qui est permise à tous les fidèles, doit être considérée comme une onction des malades non-sacramentelle. *Saint Césaire d'Arles* († 542) exhorte les fidèles, en cas de maladie, à ne pas se rendre auprès des devins et des magiciens et à ne pas chercher la guérison par l'emploi de remèdes magiques, mais à venir à l'église, recevoir le corps et le sang du Christ et à s'oindre avec l'huile bénite par les prêtres. De cette manière ils obtiendront, conformément à saint Jacques (v, 14), la santé du corps et la rémission des péchés (*Sermo* 13, 3; 50, 1; 52, 5; 184, 5). D'après Césaire, c'est régulièrement le malade qui procède lui-même à l'onction (cfr cependant *Sermo* 19, 5, dont l'authenticité est douteuse : oleo benedicto a presbyteris inunguatur); les parents la font sur leurs enfants malades (*Sermo* 184, 5). *Bède le Vénérable* († 735), et des auteurs de l'époque carolingienne attestent l'administration de l'onction des malades par les prêtres, comme le demande saint Jacques. Mais Bède permet, avec saint

Innocent Ier, l'usage privé de l'huile bénite par l'évêque (*Expos. ep. Jac.*, v, 14). A partir de l'époque carolingienne, évêques et synodes exhortent à ne pas négliger la réception de l'extrême-onction. La rareté de sa réception était due à des abus (taxes exagérées), à des idées erronées (illicéité des relations conjugales, interdiction de l'usage de la viande, de marcher pieds nus, après sa réception) (cfr Berthold de Ratisbonne, *Sermon sur les sept sacrements*).

L'église grecque-orthodoxe, et les sectes orientales séparées du catholicisme depuis le Ve siècle, connaissent et utilisent le sacrement d'extrême-onction, sauf les nestoriens et les arméniens, qui l'avaient autrefois cependant (cfr le témoignage du patriarche arménien Jean Mandakuni († après 480), dans son 25e discours).

BIBLIOGRAPHIE : M. MEINERTZ, *Die Krankensalbung Jak*, v, 14, BZ 20 (1932), 23-36. J. B. BORD, *L'Extrême-Onction, d'après l'Épître de saint Jacques, examinée dans la tradition*, Bru 1923. F. LEHR, *A. Chavasse* (cfr p. 612). P. HUMILIS A GENUA, *Influxus Patrum et theologorum in doctrinam S. Bonaventurae de institutione sacramenti extremae unctionis, a saeculo VI usque ad initium saeculi XIII*, *Collectanea franciscana* 8 (1938), 325-354.

§ 2. LE SIGNE EXTÉRIEUR DE L'EXTRÊME-ONCTION

1. Matière

La matière éloignée de l'extrême-onction est l'huile. De fide.

Par ce mot d'huile (Jacques, v, 14), il faut entendre l'huile d'olive, tirée du fruit de l'olivier. Le Décret pour les Arméniens (1439) enseigne : cujus materia est oleum olivae per episcopum benedictum (D 700; cfr 908). L'huile, d'après une ancienne tradition (cfr S. Hippolyte de Rome) doit être bénite par l'évêque, ou par un prêtre délégué par le Saint-Siège (CIC 945). L'emploi d'une huile, non bénite ou bénite par un prêtre non délégué, met en question la validité du sacrement (cfr D 1628-29).

La matière prochaine est l'onction du malade avec de l'huile bénite. Pour la validité, l'onction sur un seul sens, ou plus exactement sur le front, est suffisante (CIC 947 § 1).

2. Forme

La forme consiste dans la prière du prêtre pour le malade, qui accompagne l'onction. De fide.

L'Église latine se sert de la formule : Per istam sanctam unctionem et suam piissimam misericordiam indulgeat tibi Dominus, quidquid

per visum (auditum, odoratum, gustum et locutionem, tactum, gressum) deliquisti. Amen (D 700, 908; cfr 1996).

D'après Jacques, v, 14, la forme doit être une prière pour le malade, qui détermine nettement l'onction comme acte religieux. La forme *déprécative* est la plus appropriée, cependant les formes indicatives et impératives, précédemment en usage, peuvent aussi recevoir une signification déprécative par l'intention du ministre.

BIBLIOGRAPHIE : M. QUERA, *La forma del sacramento de la extrema uncion*, EE 3 (1924), 264-281. P. BORELLA, *Materia e forma dell' estrema unzione nell'antico rito ambrosiano*, Ambrosius 20 (1944), 13-18; cfr *ibidem* 40-45. ID., *L'orazione ed imposizione delle mani nell'estrema unzione*, *ibidem* 49-57.

§ 3. LES EFFETS DE L'EXTRÊME-ONCTION

Le Décret pour les Arméniens attribue à l'extrême-onction la guérison de l'âme et, en certaines circonstances, aussi la guérison du corps : Effectus vero est mentis sanatio et, in quantum autem expedit, ipsius etiam corporis (D 700). Le concile de Trente énumère les effets suivants : collation de la grâce, rémission des péchés, éloignement des restes du péché (reliquiae peccati), soulagement et réconfort du malade, en certains cas rétablissement de la santé du corps (D 927, 909).

Avec le Décret pour les Arméniens nous distinguons deux effets :

1. Guérison de l'âme

a) L'Extrême-Onction donne au malade la grâce sanctifiante pour le relever et le réconforter. De fide.

Comme sacrement des vivants elle opère per se l'augmentation de la grâce sanctifiante. Conformément au but du sacrement, la grâce conférée a la vertu et la tâche de guérir, de relever et de réconforter l'âme du malade, en suscitant la confiance en la miséricorde de Dieu, en donnant la force pour supporter les souffrances de la maladie et de l'agonie et pour résister aux tentations du démon. C'est ainsi qu'est surmontée la faiblesse morale qui est restée dans le malade, comme suite du péché (reliquiae peccati) (D 909; cfr *Suppl.*, XXX, 1).

Avec la grâce sanctifiante est conféré, en même temps le droit aux grâces actuelles dont le malade a besoin dans la détresse physique et morale de la maladie et de l'agonie.

b) L'Extrême-Onction opère la rémission des péchés mortels et véniels encore existant. De fide.

Comme sacrement des vivants l'Extrême-Onction suppose en général la rémission des péchés graves. Mais si le fidèle, gravement malade et coupable de péché mortel, ne peut plus recevoir le sacrement de pénitence ou croit, par erreur, être exempt de péché grave, l'Extrême-Onction efface, par accidens, mais en raison de l'institution par le Christ (Jacques v, 15), les péchés graves. Une condition préalable nécessaire de la rémission des péchés est que le pécheur se soit détourné intérieurement du péché par une contrition imparfaite persistante. Par l'Extrême-Onction, des peines temporelles sont aussi remises, dans la mesure des dispositions subjectives du malade.

De nombreux théologiens scolastiques, surtout scotistes, voient le but principal de l'Extrême-Onction dans la rémission des péchés véniels. Saint Thomas rejette cette opinion, parce qu'il semble injustifié, d'admettre à côté du sacrement de Pénitence encore un sacrement spécial pour la rémission des péchés véniels (*Suppl.* 30, 1).

Le sacrement reçu validement, mais indignement, revit, suivant l'opinion générale des théologiens, après la disparition de l'obstacle à la grâce.

2. Guérison du corps

L'Extrême-Onction produit parfois, si c'est utile au salut de l'âme, le rétablissement de la santé du corps. De fide. (D 909).

Cet effet n'est pas produit directement, d'une façon miraculeuse, mais indirectement; à cause de l'action réciproque du corps sur l'âme, le réconfort et l'affermissement de l'âme opèrent la guérison du corps. Cet effet suppose la possibilité naturelle de la guérison. (*Suppl.*, XXX, 2).

BIBLIOGRAPHIE : I. SCHMITZ, *De effectibus sacramenti extremae unctionis*, Fr 1893. H. S. KRYGER, *The Doctrine of the Effects of Extreme Unction in Its Historical Development*, Wa 1949.

§ 4. LA NÉCESSITÉ DE L'EXTRÊME-ONCTION

Per se, l'Extrême-Onction, n'est pas nécessaire au salut. Sententia certa (CIC 944).

La raison en est que l'état de grâce peut être obtenu et conservé sans l'Extrême-Onction. Per accidens, elle peut cependant être nécessaire pour le salut d'un fidèle en état de péché mortel, s'il ne peut plus recevoir le sacrement de pénitence.

On ne peut prouver l'existence d'un précepte divin formel (praeceptum divinum *explicitum*) concernant la réception de l'Extrême-Onction. L'institution d'un sacrement spécial pour les maladies graves et l'agonie, implique cependant le précepte divin d'en faire usage (praeceptum divinum *implicitum*).

L'amour chrétien de soi-même et le respect du sacrement imposent au malade l'obligation grave de recevoir ce sacrement. Pour l'entourage du malade, c'est un devoir de charité de lui faciliter la réception du sacrement. Le concile de Trente condamne le mépris de ce sacrement comme « un grand crime et une injure envers le Saint-Esprit » (D 910).

§ 5. LE MINISTRE DE L'EXTRÊME-ONCTION

L'Extrême-Onction ne peut être administrée validement que par les évêques et les prêtres. De fide.

Le concile de Trente a défini, contre les réformateurs qui, par « presbytres » (Jacques, v, 14), entendaient, les membres les plus âgés de la communauté, que l'on doit voir en eux les prêtres ordonnés par l'évêque : Si quis dixerit, presbyteros Ecclesiae... non esse sacerdotes ab episcopo ordinatos, sed aetate seniores in quavis communitate, ob idque proprium extremae unctionis ministrum non esse solum sacerdotem A.S. (D 929).

L'administration par *plusieurs* prêtres, largement répandue au moyen âge, et, aujourd'hui encore, en usage dans l'église grecque, n'est pas exigée par le pluriel *presbyteros* (Jacques, v, 14); mais elle est possible.

L'onction des malades faite par des laïques sur eux-mêmes et sur d'autres, citée déjà par saint Innocent Ier (D 99) et fort répandue au moyen âge, ne peut pas être regardée comme un sacrement, mais seulement comme un sacremental.

§ 6. LE SUJET DE L'EXTRÊME-ONCTION

L'Extrême-Onction ne peut être reçue validement que par les fidèles gravement malades. De fide (D 910).

En plus du baptême et d'une maladie grave (Jacques, v, 14-15), pour la réception *valide* de l'Extrême-Onction, il faut avoir atteint l'âge de raison (sententia certa), car l'Extrême-Onction, d'après son but et ses effets, est un complément du sacrement de pénitence (consummativum poenitentiae; D 907) et par suite suppose, comme lui, l'usage de la raison (CIC 940 § 1).

L'Extrême-Onction peut être donnée plusieurs fois. Mais, au cours de la même maladie, elle ne peut être réitérée que si un nouveau danger de mort se présente après une amélioration (impossibilité relative de la réitérer) (D 910; CIC 940 § 2).

L'opinion soutenue par quelques théologiens de la scolastique primitive (Yves de Chartres, Godefroid de Vendôme, Maître Simon) que l'extrême-onction ne peut être reçue qu'une seule fois dans la vie, va à l'encontre du but du sacrement et n'a aucun appui, ni dans l'Écriture, ni dans la Tradition; aussi fut-elle presque généralement abandonnée (Pierre le Vénérable, Hugues de Saint-Victor, Pierre Lombard). D'après certains sacramentaires du moyen âge (sacramentaire grégorien, etc.), la coutume s'était largement répandue de répéter durant sept jours consécutifs l'onction des malades, tout comme la communion. On peut difficilement mettre en doute que cette réitération du sacrement prévue par la liturgie ait été valide.

Pour la réception *valide*, l'intention est nécessaire. En cas de nécessité, l'intention habituelle et l'intention dite interprétative suffisent.

Pour la *digne* réception, l'état de grâce, en règle générale, est nécessaire. En cas de nécessité, la contrition imparfaite habituelle est suffisante.

BIBLIOGRAPHIE : Fr. SCHMID, *Ueber die Wiederholbarkeit der Krankenölung*, ZkTh 25 (1901), 258-268.

VI. L'ORDRE

BIBLIOGRAPHIE : J. TIXERONT, *L'ordre et les ordinations*, P 1925. A. TYMCZAK, *Quaestiones disputatae de Ordine*, *Presmiliae*, 1936, cg, ThR 36 (1937), 1-7. H. LENNERZ, *De sacramento Ordinis*, R 1953. E. LOHSE, *Die Ordination im Spätjudentum und im Neuen Testament*, B-G 1951. D. ZAHRINGER, *Das kirchliche Priestertum nach dem hl. Augustinus*, Pa 1931. J. DE GHELLINCK, *Le traité de Pierre Lombard sur les sept ordres ecclésiastiques*, RHE 10 (1909), 290-302, 720-726, 11 (1910), 29-46.

H. WEISWEILER, *Maître Simon* (cfr p. 455), CCII-CCXI. J. PÉRINELLE, *La doctrine de saint Thomas sur le sacrement de l'Ordre*, RSPhTh 19 (1930), 236-250. J. TERNUS, *Dogmatische Untersuchungen zur Theologie des hl. Thomas über das Sakrament der Weihe*, Schol 7 (1932), 161-186, 354-386. GIOVANNI BATTISTA DA FARNESE, *Il sacramento dell'Ordine nel periode precedente la Sessione XXIII del concilio di Trento* (1515-1562), R 1946.

§ 1. L'ORDRE : DÉFINITION ET SACRAMENTALITÉ

1. Définition

L'ordre (ordo, ordinatio) est un sacrement dans lequel, par l'imposition des mains et la prière de l'évêque, sont conférés à celui qui le reçoit un pouvoir spirituel et la grâce pour l'exercer de manière à plaire à Dieu.

1. Sacramentalité

a) Le dogme

L'ordre est un sacrement véritable et proprement dit, institué par le Christ. De fide.

Contre les réformateurs, qui affirmaient le sacerdoce universel des laïques, le concile de Trente a défini qu'il existe dans l'Église catholique un sacerdoce visible et extérieur (D 961) et une hiérarchie instituée par un ordre divin (D 966), c'est-à-dire un sacerdoce spécial et un état sacerdotal spécial (ordo in esse), essentiellement différent du laïcat. L'admission dans l'état sacerdotal a lieu par un sacrement particulier, le sacrement de l'ordre (ordo in fieri ou ordinatio). Le concile de Trente a défini : Si quis dixerit, ordinem sive sacram ordinationem non esse vere et proprie sacramentum a Christo Domino institutum A.S. (D 963). La définition conciliaire n'affirme la sacramentalité de l'ordre qu'en général et non pas celle des différents degrés de l'ordre.

b) Preuve d'Écriture

Dans les textes de la sainte Écriture relatifs à l'admission dans la hiérarchie ecclésiastique, se trouvent mis nettement en relief les divers éléments du concept de sacrement.

Le *Livre des Actes* (VI, 6) rapporte ainsi, suivant l'exégèse traditionnelle, l'institution des diacres : « Ils les (les sept hommes) présentèrent aux apôtres et ceux-ci, après avoir prié, leur imposèrent les

mains. » Dans le même *Livre des Actes* (XIV, 22 G 23), il est dit à propos de l'institution des presbytres : « Ils leur désignèrent des presbytres dans chaque communauté et, après avoir prié et jeûné, les confièrent au Seigneur. » — Saint Paul écrit à son disciple Timothée : « Je t'invite à raviver la grâce de Dieu que je t'ai conférée par l'imposition de mes mains » (II Timothée, I, 6). Cfr I Timothée, IV, 14 : « Ne néglige pas le don surnaturel qui est en toi, qui t'a été conféré par voie prophétique avec l'imposition des mains du collège presbytéral. »

L'admission dans la hiérarchie ecclésiastique avait donc lieu par un procédé sensible, consistant dans l'imposition des mains et la prière. Par ce rite externe, un ministère spirituel et une grâce interne étaient communiqués à l'ordinand. L'institution par le Christ résulte du fait que seul Dieu ou l'Homme-Dieu, Jésus-Christ, peut attacher à un rite externe la communication de la grâce intérieure.

L'expression *gratia* (τὸ χάρισμα) dans les deux passages des *Épîtres à Timothée* ne désigne pas des dons surnaturels extraordinaires (charismes), mais la grâce sanctifiante conférée pour remplir un ministère spirituel.

L'avertissement de saint Paul à Timothée : « N'impose hâtivement les mains à personne » (I Timothée, V, 22) atteste, s'il se rapporte à l'ordination, suivant l'exégèse habituelle, que les chefs de l'Église institués par les apôtres devaient transmettre à d'autres par l'imposition des mains les pouvoirs qu'ils avaient reçus. Certains exégètes, anciens et récents (P. Galtier, K. Rahner), entendent ce passage de l'imposition des mains lors de la réconciliation, car d'après le contexte il est question (v. 20) de l'attitude envers les pécheurs.

c) Preuve de Tradition

La Tradition atteste l'institution divine de la hiérarchie ecclésiastique (cfr Livre IV, p. 390), la transmission des pouvoirs sacerdotaux par l'imposition des mains et la prière (cfr § 3) et la collation des grâces qui y sont jointes. *Saint Grégoire de Nysse* compare l'ordination sacerdotale à la consécration de l'Eucharistie : « La même puissance de la parole rend le prêtre noble et vénérable et le met à part de la grande foule par la nouveauté de l'ordre. Hier et avant-hier il était un d'entre beaucoup, un dans le peuple. Tout d'un coup il devient chef, guide, docteur de la piété, exécuteur des mystères cachés. Et cela sans qu'il change de corps et de figure. Extérieurement il demeure ce qu'il était, mais par une force et une grâce invisibles, son âme invisible est devenue meilleure » (*Or. in baptismum Christi*). *Saint Augustin* compare l'ordination sacerdotale au baptême : « Tous deux sont des sacrements, et

tous deux sont conférés à l'homme avec une certaine bénédiction; l'un quand il est baptisé, l'autre quand il est ordonné; c'est pourquoi ces deux sacrements ne peuvent pas être réitérés dans l'Église catholique » (*Contra ep. Parmeniani*, II, 13, 28).

BIBLIOGRAPHIE : H. BRUDERS, *Die Verfassung der Kirche von den ersten Jahrzehnten der apostolischen Wirksamkeit an bis zum Jahre* 175, May 1904. P. GAECHTER, *Die Sieben* (*Actes*, VI, 1-6), ZkTh 74 (1952), 129-166. Cfr p. 394.

§ 2. LES DEGRÉS DE L'ORDRE

Habituellement on compte sept degrés : quatre ordres mineurs : portier, lecteur, exorciste et acolythe, et trois ordres majeurs : le sous-diaconat, le diaconat et la prêtrise : ce dernier comprend le sacerdoce et l'épiscopat (cfr D 958, 962). Pour la première fois, les sept ordres se trouvent énoncés dans une lettre du pape saint Corneille (251-253) à Fabius, évêque d'Antioche; Eusèbe, *Hist. eccl.*, VI, 43, 11; D 45).
Sur les rapports des divers ordres avec la sainte Eucharistie (cfr *Suppl.* 37, 2).

1. Les quatre ordres mineurs et le sous-diaconat

Les quatre ordres mineurs et le sous-diaconat ne sont pas des ordres sacramentels, mais seulement des sacramentaux. Sententia communior.

Le Décret pour les Arméniens (D 701), qui reproduit l'enseignement de saint Thomas et de la plupart des scolastiques, ne peut pas être invoqué comme preuve contraire décisive, parce qu'il n'est pas une définition doctrinale infaillible, mais seulement une instruction pratique. Le concile de Trente n'a pas pris position sur la question. La constitution apostolique *Sacramentum Ordinis* de Pie XII (1947) favorise ouvertement l'opinion que seuls le diaconat, la prêtrise et l'épiscopat sont des ordres sacramentels, parce qu'il n'y est question que de ces trois ordres (D 3001).

Les ordres mineurs et le sous-diaconat ne sont pas d'institution divine, mais furent seulement créés peu à peu, en raison des besoins particuliers de l'Église. Le lectorat est attesté pour la première fois par Tertullien (*De praescr.* 41), le sous-diaconat par saint Hippolyte de Rome (Tradition Apost.); et tous les ordres mineurs (le sous-diaconat en a fait partie jusqu'au XII[e] siècle) par le pape saint Corneille (D 45). L'église grecque ne connaît que deux ordres mineurs : le lectorat et le sous-diaconat. L'imposition des mains ne fait pas partie du rite d'ordination.

2. Le presbytérat

Le presbytérat est un sacrement. De fide.

La sacramentalité du presbytérat est implicitement exprimée dans la définition du concile de Trente, à savoir que l'ordre est un sacrement véritable et proprement dit (D 963). Comme, à l'époque du concile, il n'y avait pas unanimité sur la sacramentalité de l'épiscopat et du diaconat, la définition doit tout au moins se rapporter au presbytérat, dont la nature sacramentelle ne fut jamais contestée. La constitution apostolique *Sacramentum Ordinis* de Pie XII enseigne la sacramentalité du presbytérat aussi bien que du diaconat et de l'épiscopat, en fixant exactement la matière et la forme de chacun de ces ordres (D 3001).

La sacramentalité du presbytérat s'affirme surtout dans le rite même de l'ordination, qui comprend essentiellement l'imposition des mains et la prière où il est demandé que la grâce du Saint-Esprit descende sur les ordinands.

3. L'épiscopat

L'épiscopat est un sacrement. Sententia certa.

Le concile de Trente a déclaré que les évêques, en tant que successeurs des apôtres, appartiennent « praecipue » à la hiérarchie et que ce n'est pas en vain qu'ils disent, à l'ordination : « Accipe Spiritum Sanctum (D 960, 964). La constitution apostolique *Sacramentum Ordinis* de Pie XII suppose la sacramentalité de l'épiscopat, niée par la plupart des théologiens scolastiques, mais affirmée par la grande majorité des théologiens posttridentins.

Les deux textes, II Timothée, I, 6 et I Timothée, IV, 14, se rapportent directement à l'épiscopat. L'administration de cet ordre a lieu par l'imposition des mains et la prière.

Les théologiens scolastiques objectaient que l'épiscopat ne confère pas un nouveau pouvoir sur le *corpus Christi reale*, c'est-à-dire l'Eucharistie; cette objection n'est pas tout à fait exacte, car l'épiscopat confère le pouvoir de communiquer à d'autres le pouvoir de consacrer.

PRÉÉMINENCE DES ÉVÊQUES :

Les évêques sont supérieurs aux prêtres. De fide.

La supériorité des évêques a été contestée, dans l'antiquité, par Aérius de Sébaste (IVe siècle), au moyen âge par Marcile de Padoue (D 498), par les sectateurs de Wicleff et de J. Huss (D 675) et aux temps modernes par les réformateurs.

Le concile de Trente a défini, contre les réformateurs : Si quis dixerit, episcopos non esse presbyteris superiores A.S. (D 967). La prééminence des évêques concerne le pouvoir de juridiction et le pouvoir d'ordre. La prééminence dans le pouvoir d'ordre consiste en ce que les évêques seuls ont le pouvoir d'ordonner et de confirmer, comme ministres ordinaires. Comme les évêques seuls ont le pouvoir de transmettre le sacerdoce, leur pouvoir est une participation supérieure au sacerdoce de Jésus-Christ (D 967).

4. Le diaconat

Le diaconat est un sacrement. Sententia certa.

La déclaration du concile de Trente que les évêques ne disent pas en vain, en conférant l'ordination : Accipe Spiritum Sanctum (D 964) trouve aussi son application dans le diaconat. La constitution apostolique *Sacramentum Ordinis* de Pie XII suppose la sacramentalité du diaconat qui jusqu'ici avait été enseignée presque généralement par les théologiens.

La Tradition voit, dans *Actes* VI, 6, l'institution du diaconat. Le rite d'ordination consiste essentiellement dans l'imposition des mains et dans la prière pour obtenir la grâce du Saint-Esprit.

Le diaconat, la prêtrise et l'épiscopat sont des degrés sacramentels de l'ordre. Toutefois ce ne sont pas trois sacrements différents, mais ils forment ensemble le sacrement unique de l'ordre. Le pouvoir sacerdotal se trouve dans toute sa plénitude dans l'épiscopat et à un degré moins complet dans la prêtrise; le degré le plus inférieur de participation au pouvoir sacerdotal se trouve dans le diaconat.

BIBLIOGRAPHIE : Fr. WIELAND, *Die genetische Entwicklung der sog. ordines minores in den drei ersten Jahrhunderten*, R 1897. H. REUTER, *Das Subdiakonat*, A 1890. B. FISCHER, *Der niedere Klerus bei Gregor d. Gr.*, ZkTh 62 (1938), 37-75. J. SCHULTE-PLASSMANN, *Der Episkopat, ein vom Presbyterat verschiedener, selbständiger und sakramentaler Ordo oder die Bischofsweihe als ein Sakrament*, Pa 1883. A. LANDGRAF, *Die Lehre der Frühscholastik vom Episkopat als ordo*, Schol 26 (1951), 496-519. J. N. SEIDL, *Der Diakonat in der katholischen Kirche*, Ra 1884. W. CROCE, *Die niederen Weihen und ihre hierarchische Wertung*, ZkTh 70 (1948), 257-314.

§ 3. LE SIGNE EXTÉRIEUR DU SACREMENT DE L'ORDRE

1. Matière

a) La matière du diaconat, de la prêtrise et de l'épiscopat est uniquement l'imposition des mains. Sententia fidei proxima.

Comme, seuls, les trois ordres nommés sont sacramentels, l'imposition des mains est uniquement la matière du sacrement de l'ordre. L'imposition des mains doit se faire par contact physique avec la tête de l'ordinand. Pour la réception valide du sacrement un contact moral par extension des mains, suffit cependant.

Le pape Pie XII a indiqué avec sa suprême autorité, dans la Constitution apostolique *Sacramentum Ordinis* (1947), ce qui est désormais nécessaire pour l'administration valide des ordres mentionnés. La question reste ouverte de savoir si le Christ a institué le sacrement de l'ordre *in genere* ou *in specie*; de même la question, qui en dépend, de savoir si l'imposition des mains a toujours été l'unique matière du sacrement de l'ordre. Le plus grand nombre des théologiens estiment que le Christ a institué le sacrement de l'ordre *in specie*, et qu'il a établi l'imposition des mains et la prière qui la précise, comme la substance immuable du sacrement de l'ordre, si bien que dans le passé aussi, l'imposition des mains a toujours été l'unique matière du sacrement. Les décisions de la Constitution apostolique, étant de nature législative, n'ont pas force rétroactive.

La sainte Écriture (*Actes*, VI, 6; I Timothée, IV, 14; V, 22; II Timothée I, 6) et la Tradition chrétienne ancienne ne connaissent que l'imposition des mains comme élément matériel du rite des ordres sacramentels. Cfr S. Hippolyte de Rome, *Tradit. Apost.*; S. Cyprien, *Ep.*, LXVII, 5; S. Corneille, *Ep. ad Fabium* (dans Eusèbe, *Hist. eccl.*, VI, 43, 9.17), les Statuta Ecclesiae antiqua (D 150 sqq). Dans l'église grecque, seule l'imposition des mains est en usage, la porrection des instruments fait défaut. Or néanmoins la validité des ordinations grecques a toujours été reconnue par le Saint-Siège.

Pour la *prêtrise*, par suite de la déclaration de Pie XII, c'est seulement la première imposition des mains faite en silence qui doit être regardée comme

matière du sacrement et non pas sa continuation en étendant la main droite. La seconde imposition des mains à la fin de l'ordination, qui est accompagnée des mots : Accipe Spiritum Sanctum : quorum remiseris peccata, etc., n'appartient pas non plus à la matière du sacrement. Cette dernière imposition ne se trouve dans le rite latin d'ordination que depuis le XIIIe siècle; elle manque dans le rite grec.

b) La porrection des instruments n'est pas nécessaire à la validité du diaconat, de la prêtrise et de l'épiscopat. Sententia fidei proxima.

La majorité des théologiens scolastiques, partant de la sacramentalité de tous les degrés de l'ordre, mettait la matière du sacrement dans la porrection des instruments qui symbolisaient le ministère des divers ordres (traditio instrumentorum). Cette opinion passa de saint Thomas dans le Décret pour les Arméniens du concile de Florence (1439) D 701 : cujus (sc. ordinis) materia est id, per cujus traditionem confertur ordo. Toutefois ce Décret n'est pas une décision dogmatique infaillible. A l'occasion de l'union réalisée à ce concile, les Grecs ne furent pas obligés de changer leur rite d'ordination ou d'y ajouter la porrection des instruments. Pie XII a déclaré, dans la Constitution apostolique *Sacramentum Ordinis*, que « la porrection des instruments n'est pas nécessaire, du moins à l'avenir, pour la validité du diaconat, de la prêtrise et de l'épiscopat », donc n'est pas non plus une condition de validité imposée par l'Église.

Historiquement, la porrection des instruments dans les ordres sacramentels n'est démontrable qu'à partir du Xe siècle. Pour les ordres non-sacramentels, elle remonte à l'antiquité (S. Hippolyte, *Statuta Ecclesiae antiqua*; C 153 sqq). L'imposition du livre des Évangiles, attestée dès l'antiquité, pour l'ordination épiscopale (D 150), ne représente pas la porrection d'un instrument.

2. Forme

La forme du diaconat, de la prêtrise et de l'épiscopat consiste seulement dans les paroles qui précisent le sens de l'imposition des mains. Sententia fidei proxima.

Pie XII a déclaré, dans la Constitution apostolique *Sacramentum Ordinis* : formam vero itemque unam esse verba applicationem hujus materiae determinantia, quibus univoce significantur effectus sacramentales, — scilicet potestas Ordinis et gratia Spiritus Sancti, — quaeque ab Ecclesia qua talia accipiuntur et usurpantur (D 3001).

Les paroles qui précisent la matière en faisant allusion aux effets du sacrement : le pouvoir d'ordre et la grâce, sont les paroles de la « préface d'ordination ». Dans la préface de l'ordination du diacre les mots suivants « Emitte in eum... roboretur » sont essentiels et exigés pour la validité. Dans la préface de l'ordination du prêtre sont essentiels les mots suivants : « Da, quaesumus, omnipotens Pater insinuet ». Dans la préface de l'ordination de l'évêque sont essentiels : « Comple in Sacerdote tuo... sanctifica ».

La forme *impérative* : Accipe Spiritum Sanctum (ad robur, etc... pour l'ordination du diacre) qui accompagne l'imposition des mains lors de l'ordination de l'évêque et de l'ordination du diacre n'est en usage dans le rite latin que depuis le moyen âge (XIII-XIVe s.). Elle n'appartient pas à la forme et n'est pas exigée pour la validité de l'ordination.

APPENDICE : *Invalidité des ordinations anglicanes.*

Le pape Léon XIII a déclaré, dans la lettre Apostolique *Apostolicae curae*, du 13 septembre 1896, que les ordinations anglicanes étaient invalides (D 1963-1966). La déclaration s'appuie sur ce fait que, dans le nouveau formulaire d'ordination d'Édouard VI, introduit en 1549, les mots regardés comme la forme : « Accipe Spiritum Sanctum », qui accompagnent l'imposition des mains, ne désignent clairement ni le degré d'ordre, ni les pouvoirs de l'ordre en question *(defectus formae)* — le complément ultérieur de la formule : ad officium et opus presbyterii, ou episcopi, fut ajouté trop tard —, et qu'en outre fait défaut l'intention de communiquer les pouvoirs essentiels, pour la prêtrise, d'offrir le sacrifice de la messe et de remettre les péchés *(defectus intentionis)*. De plus il n'est pas sûr que la consécration de l'archevêque anglican Matthieu Parker (1559), de qui dépend la succession apostolique dans l'église anglicane, ait été faite par un consécrateur validement ou même simplement ordonné.

BIBLIOGRAPHIE : G. M. VAN ROSSUM, *De essentia sacramenti Ordinis*, R [2]1931. J. COPPENS, *L'imposition des mains et les rites connexes*, Wetteren-P 1925. B. BOTTE, *Le rituel d'ordination des Statuta Ecclesiae antiqua*, RThAM 11 (1939), 223-241. C. CASTAGNOLI, *La sessione XXIII del Concilio di Trento e l'essenza dell'Ordine*, DThP 35 (1932), 197-203. B. BRINKMANN, *Die Apostolische Konstitution Pius XII « Sacramentum Ordinis » vom 30 Nov. 1947*, ThQ 130 (1950), 311-336.

§ 4. LES EFFETS DU SACREMENT DE L'ORDRE

1. Grâce d'ordination

Le sacrement de l'ordre confère à celui qui le reçoit la grâce sanctifiante. De fide (cfr D 843a, 959, 964).

Comme sacrement des vivants, l'ordre opère, *per se*, l'augmentation de la grâce sanctifiante. La grâce d'ordination a pour but et fonction propre d'habiliter l'ordinand à exercer dignement les fonctions de son ordre et à mener une conduite correspondante. Le Décret pour les Arméniens enseigne, avec saint Thomas : Effectus (sc. ordinis) augmentum gratiae, ut quis sit idoneus minister. Pie XI enseigne, dans l'encyclique *Ad catholici sacerdotii* (1935) : « Le prêtre reçoit par le sacrement de l'ordre... aussi une grâce nouvelle et particulière et une aide particulière par lesquelles il peut faire face dignement et avec un courage intrépide aux hautes obligations de son ministère et remplir les tâches difficiles de sa charge » (D 2275). La base biblique se trouve dans I Timothée IV, 14 et II Timothée, I, 6.

Avec l'augmentation de l'état de grâce, l'ordinand reçoit le droit à des grâces actuelles qui sont désormais nécessaires pour atteindre le but du sacrement (*Suppl.*, XXXVIII, 1).

2. Caractère sacerdotal

Le sacrement de l'ordre imprime en celui qui le reçoit un caractère. De fide.

Le concile de Trente a défini : Si quis dixerit, per sacram ordinationem... non imprimi characterem A.S. (D 964; cfr 852). C'est sur ce caractère qu'est fondée l'impossibilité de renouveler le sacrement de l'ordre et de revenir à l'état laïc (cfr S. Augustin, *Contra ep. Parmeniani* II, 13, 28; De bono conjugali 24, 32).

Le caractère imprimé par l'ordre rend capable son possesseur de participer activement au culte chrétien et, comme celui-ci est une émanation du sacerdoce du Christ, de participer activement à ce sacerdoce. Comme *signum configurativum*, il fait ressembler son possesseur au Christ, le Grand Prêtre éternel; comme *signum distinctivum*, il distingue l'ordonné du laïque et des titulaires des ordres non hiérarchiques; comme *signum dispositivum*, il habilite aux pouvoirs hiérarchiques de l'ordre reçu et en autorise l'exercice; comme *signum obligativum*, il oblige à dispenser les biens du salut et à mener une vie pure.

Comme le sacrement de l'ordre se divise en trois degrés, il y a lieu d'admettre que, dans chacun des trois degrés, est imprimé un caractère spécial différent des autres. Comme participation active au sacerdoce du Christ, le caractère de l'ordre surpasse le caractère baptismal qu'il suppose nécessairement, et le caractère de la confirmation qu'il suppose par convenance.

3. Pouvoir d'ordre

Le sacrement de l'ordre confère au sujet un pouvoir spirituel permanent. De fide (cfr D 960-961).

Dans le caractère sacramentel prennent racine les pouvoirs spirituels confiés à l'ordinand dans les divers degrés de l'ordre. Ils se concentrent principalement autour de la sainte Eucharistie. Le diacre reçoit le pouvoir de servir directement l'évêque et le prêtre au sacrifice de la messe et de distribuer la sainte communion. Le prêtre reçoit principalement le pouvoir de consacrer et celui d'absoudre (D 961), l'évêque le pouvoir d'ordonner.

§ 5. LE MINISTRE DU SACREMENT DE L'ORDRE

1. Le ministre ordinaire

Le ministre ordinaire de tous les degrés de l'ordre, tant sacramentels que non sacramentels, est uniquement l'évêque validement consacré. De fide.

Le concile de Trente a défini : Si quis dixerit, episcopos non habere potestatem confirmandi et ordinandi, vel eam, quam habent, illis esse cum presbyteris communem A.S. (D 967; cfr 701; CIC 951).

D'après la sainte Écriture, les apôtres (*Actes*, VI, 6; XIV, 22; II Timothée, I, 6) ou les disciples des apôtres consacrés évêques (I Timothée, V, 22; Tite, I, 5) apparaissent comme ministres de l'ordination.

L'antique Tradition chrétienne ne connaît que les évêques comme ministres des différents ordres. Le pouvoir d'ordination est reconnu comme un privilège de l'évêque et refusé expressément au prêtre. *Saint Hippolyte de Rome* constate dans sa Tradition Apostolique que le prêtre n'ordonne pas les clercs (clerum non ordinat). D'après les *Constitutions Apostoliques*, la collation des ordres est réservée à l'évêque. Le prêtre impose bien les mains, mais non pas pour l'ordination (*χειροθετεῖ, οὐ χειροτονεῖ*; VIII, 28, 3; cfr III, 20, 2). *Saint Epiphane* repousse l'erreur d'Aérius de Sébaste, d'après qui le prêtre a le même rang que l'évêque, pour cette raison que l'évêque seul possède le pouvoir d'ordonner (*Haer.*, 75, 4). *Saint Jérôme*, tout en relevant très haut la situation du prêtre au détriment de l'évêque, voit cependant dans l'ordination un privilège de l'évêque : « Que fait l'évêque, que ne fasse pas aussi le prêtre, sauf la collation des ordres (excepta ordinatione), *Ep.* 146, 1).

Tout évêque validement consacré, même hérétique, schismatique, simoniaque ou excommunié, peut donner validement le sacrement de l'ordre, à condition qu'il ait l'intention requise et observe le rite extérieur essentiel (sententia certa) (cfr D 855, 860; CIC 2372).

Dans l'antiquité et le haut moyen âge eurent lieu de nombreuses *réordinations,* c'est-à-dire le renouvellement des ordinations conférées par des évêques hérétiques, schismatiques ou simoniaques. Les Pères et les théologiens de la scolastique primitive n'ont pas de doctrine certaine sur la question. Pierre Lombard, devant les contradictions des Pères, n'ose pas prendre de décision (*Sent.*, IV, 25, 1). Saint Thomas affirme la validité des ordres conférés par des évêques hérétiques et séparés de l'Église (*Suppl.*, 38, 2).

Pour la *licéité* de l'ordination, il faut qu'elle soit conférée par l'*episcopus proprius* ou par un autre évêque pourvu de son autorisation (dimissoires) (CIC 955).

Ministre de la consécration épiscopale

Pour la licéité de la consécration épiscopale, il faut qu'elle soit conférée par trois évêques. Mais pour la validité un seul évêque suffit, parce que l'évêque possède la plénitude du pouvoir d'ordre (CIC 954). Les deux évêques assistants sont, d'après la Constitution apostolique *Episcopalis Consecrationis* (1944) de Pie XII, non pas seulement des témoins, mais des *coconsécrateurs* : et ipsi *Consecratores* effecti proindeque Conconsecratores deinceps vocandi. Pour cela, il est nécessaire qu'ils aient l'intention de conférer la consécration et posent, en commun avec le consécrateur, tout le signe sacramentel, en ne se contentant pas d'imposer les mains conjointement avec lui, mais en récitant aussi (à voix basse) la prière de la consécration et la préface qui la suit.

Dès les temps les plus anciens, la consécration épiscopale a été conférée par plusieurs évêques. Suivant les prescriptions du concile de Nicée (canon 4) elle doit être faite par trois évêques au moins, et suivant les Constitutions Apostoliques (III, 20, 1; VIII, 27, 2) par trois ou au moins par deux évêques. En cas de nécessité, on se contentait d'un seul évêque, comme l'attestent les Constitutions Apostoliques (VIII, 27, 3) et une prétendue Lettre de saint Grégoire le Grand (*Ep.* XI, 64, 8) à saint Augustin de Cantorbéry (peu avant 731).

2. Le ministre extraordinaire

a) Le ministre extraordinaire des quatre ordres mineurs et du sous-diaconat est le prêtre. Sententia certa.

Le simple prêtre peut, par le droit commun ou par un indult pontifical, être habilité à conférer les quatre ordres mineurs et le

sous-diaconat. La raison en est dans l'institution ecclésiastique de ces ordres. Le droit en vigueur ne prévoit que la collation de la tonsure et des ordres mineurs par le simple prêtre (cfr CIC 239 § 1 nº 22, 957 § 2, 964 nº 1). Au moyen âge et encore après le concile de Trente, le privilège de conférer le sous-diaconat fut accordé plusieurs fois à des Abbés.

b) En ce qui concerne les ordres sacramentels du diaconat et de la prêtrise, la majorité des théologiens, avec saint Thomas et Duns Scot, est d'avis que le simple prêtre ne peut pas les conférer validement, même avec délégation pontificale.

Mais cette opinion rencontre de sérieuses difficultés historiques : le pape *Boniface IX*, en accord avec la doctrine de nombreux canonistes du moyen âge (par exemple Huguccio, † 1210) a concédé, par la bulle *Sacrae religionis* du 1er février 1400, à l'Abbé du couvent de Sainte-Osithe des chanoines réguliers de Saint-Augustin, à Essex (diocèse de Londres) et à ses successeurs le privilège de conférer à ses sujets, non seulement les ordres mineurs, mais aussi le sous-diaconat, le diaconat et la prêtrise. Le privilège fut retiré le 6 février 1403, sur la protestation de l'évêque de Londres. Mais les ordinations faites en vertu de ce privilège ne furent pas déclarées invalides. Le pape *Martin V*, par la bulle *Gerentes ad vos* du 16 novembre 1427, a concédé pour une durée de cinq ans à l'Abbé du couvent cistercien d'Altzelle (diocèse de Meissen) le privilège de conférer à ses religieux et à ses sujets, tous les ordres, même les ordres majeurs (sous-diaconat, diaconat et prêtrise). Le pape *Innocent VIII*, par la bulle *Exposcit tuae devotionis* du 9 avril 1489, accorda à l'Abbé de Citeaux et aux Abbés des quatre plus anciennes abbayes cisterciennes, et à leurs successeurs, le privilège de conférer à leurs sujets le sous-diaconat et le diaconat. Les Abbés cisterciens en faisaient encore librement usage au XVIIe siècle.

Si l'on ne veut pas admettre que les papes en question ont été victimes d'une opinion théologique erronée de leur époque (l'infaillibilité pontificale n'est pas en cause, parce qu'il n'était aucunement question de prendre une décision dogmatique à ce sujet), on est obligé de reconnaître que le simple prêtre peut être ministre extraordinaire du diaconat et de la prêtrise, tout comme il est ministre extraordinaire de la confirmation. Selon cette dernière explication, le pouvoir d'ordre nécessaire se trouve dans l'ordre de prêtrise comme *potestas ligata*. Pour l'exercer validement, il faut, en vertu d'une ordonnance positive divine, une délégation pontificale particulière.

BIBLIOGRAPHIE : L. SALTET, *Les réordinations*, P 1907. A. SCHEBLER, *Die Reordinationen in der « altkatholischen » Kirche unter besonderer Berücksichtigung der Anschauungen R. Sohms*, Bo 1936. F. GILLMANN, *Zur Lehre der Scholastik vom*

Spender der Firmung und des Weihesakramentes, Pa 1920. ID., *Spender und äusseres Zeichen der Bischofsweihe nach Huguccio,* Wu 1922. ID., *Zur Frage der Echtheit der Bulle « Exposcit tuae devotionis »,* AkKR 104 (1924), 57-59. ID., *Zur Ordinationsbulle Bonifaz' IX. « Sacrae religionis » vom Jahre 1400,* AkKR 105 (1925, (474 sqq. C. BAISI, *Il ministro straordinario degli ordini sacramentali,* R 1935. K. A. FINK, *Zur Spendung, der höheren Weihen durch den Priester,* ZSKA 32 (1943), 506-508.

§ 6. LE SUJET DU SACREMENT DE L'ORDRE

Le sacrement de l'ordre ne peut être reçu validement que par un baptisé du sexe masculin. Sententia certa (CIC 968 § 1).

Cette proposition repose sur le droit positif divin. Le Christ n'a appelé que des hommes à l'apostolat. Au témoignage de la sainte Écriture (cfr *I Cor.*, IV, 34 sqq; I Timothée, II, 111 sqq) et d'après la pratique constante de l'Église, les pouvoirs hiérarchiques n'ont été transmis qu'à des hommes (cfr Tertullien, *De praescr.*, 41; *De virg. vel.* 9).

Dans l'Église ancienne, les *diaconesses* formaient un état particulier qui se rapprochait du clergé, suivant les Constitutions Apostoliques (VIII, 19-20) et, selon la législation civile (de l'empereur Justinien), elles prenaient même rang dans le clergé. Leur admission se faisait par un rite spécial; d'après les Constitutions Apostoliques (VIII, 19) par l'imposition des mains et la prière. Toutefois on ne leur attribuait pas de fonctions sacerdotales (cfr S. Hippolyte, *Tradition Apostolique*; *Concile de Nicée*, canon 19; S. Épiphane, *Haer.*, 79, 3; *Const. Apost.*, VIII, 28, 6). Leurs tâches principales étaient de rendre service pour le baptême des femmes, de soigner les pauvres et les malades.

L'ordination d'un *mineur* baptisé est valide, mais illicite. L'adulte doit avoir l'intention de recevoir l'ordination. A cause des obligations qui en découlent, vraisemblablement une intention virtuelle est nécessaire.

Pour la réception *licite* des ordres, il est nécessaire d'observer exactement les conditions imposées par l'Église. Pour la *digne* réception, l'état de grâce est indispensable.

BIBLIOGRAPHIE : A. LUDWIG, *Weibliche Kleriker in der altchristlichen und frühmittelalterlichen Kirche,* Mu 1910. A. KALSBACH, *Die altkirchliche Einrichtung der Diakonissen bis zu ihrem Erlöschen,* Fr 1926. J. MAYER, *Monumenta de viduis diaconissis virginibusque tractantia* (FIP 42), Bo 1938.

VII. LE MARIAGE

BIBLIOGRAPHIE : A. DE SMET, *De sponsalibus et matrimonio,* Bru [4]1927. B. RIVE-J.-B. UMBERG, *Die Ehe in dogmatischer, moralischer und sozialer Beziehung,* Ra [2]1921. J. BILZ, *Die Ehe im Lichte der katholischen Glaubenslehre,* Fr [2]1920. K. ADAM, *Die sakramentale Weihe der Ehe,* Fr [3]1937. C. GRÖBER, *Die christliche Ehe,* Fr 1937. G. M. MANSER, *Die Ehe (ihr naturrechtlicher Charakter nach Thomas),* DTh 24 (1946), 121-146. E. BOISSARD, *Questions théologiques sur le mariage,* P 1948. P. TISCHLEDER, *Wesen und Stellung der Frau nach der Lehre des hl. Paulus,* Mr 1923. W. J. DOOLEY, *Marriage according to St. Ambrose,* Wa 1948. J. PETERS, *Die Ehe nach der Lehre des hl. Augustinus,* Pa 1918. B. ALVES PEREIRA, *La doctrine du mariage selon saint Augustin,* P 1930. W. PLOCHL, *Das Eherecht des Magister Gratianus,* L-W 1935. J. FREISEN, *Geschichte des canonischen Eherechts bis zum Verfall der Glossenliteratur,* Pa 1893. J. DAUVILLIER, *Le mariage dans le droit classique de l'Église, depuis le décret de Gratien* (1140) *jusqu'à la mort de Clément V* (1314), P 1933. G. H. JOYCE, *Christian Marriage. An historical and doctrinal Study,* Lo-NY 1948. H. DOMS, *Bemerkungen zur Ehedes hl. Albertus Magnus,* dans : *Studia Albertina,* Mr 1952, 68-89. F. FALK, *Die Ehe am Ausgange des Mittelalters,* Fr 1908. S. BARANOWSKI, *Luthers Lehre von der Ehe,* Mr 1913. H. CONRAD, *Das tridentinische Konzil und die Entwicklung des kirchlichen und weltlichen Eherechtes,* dans : *Das Weltkonzil von Trient,* Fr 1951; I, 297-324. H. VOLK, *Das Sakrament der Ehe,* Mr 1952. G. REIDICK, *Die hierarschiche Struktur der Ehe,* Mu 1953.

§ 1. DÉFINITION, ORIGINE ET SACRAMENTALITÉ DU MARIAGE

1. Définition du sacrement de mariage

Le mariage chrétien est un sacrement dans lequel deux personnes nubiles de sexe différent s'unissent en vue de procréer et d'élever une postérité, pour former, par un consentement mutuel, une communauté de vie sans partage, et reçoivent la grâce pour remplir les devoirs particuliers à leur état.

Le *Catéchisme Romain* (II, 8, 3), d'accord avec les théologiens (cfr Pierre Lombard, *Sent.*, IV, 27, 2) donne la définition suivante, calquée sur celle du droit romain : Matrimonium est viri et mulieris maritalis conjunctio inter legitimas personas, individuam vitae consuetudinem retinens. Toutefois il manque dans cette définition l'élément essentiel pour le mariage chrétien : la collation de la grâce.

2. Origine divine du mariage

Le mariage n'a pas été institué par les hommes, mais par Dieu. Sententia certa (D 2225).

Le mariage, en tant qu'institution naturelle (officium naturae) est d'origine divine. Dieu a créé les êtres humains homme et femme

(*Genèse*, I, 27) et a déposé dans la nature humaine l'instinct de reproduction. Il bénit le premier couple humain et lui donna, dans une révélation spéciale, l'ordre de se reproduire : « Soyez féconds et multipliez-vous et remplissez la terre » (*Genèse*, I, 28).

L'origine divine du mariage a été contestée par les *sectes gnostiques et manichéennes* de l'antiquité et du moyen âge. Partant de la théorie dualiste que la matière est le siège du mal, elles condamnaient le mariage, par lequel se reproduit la matière corporelle, comme source du mal. Sous l'influence du spiritualisme platonicien, *saint Grégoire de Nysse* (*De opif. hom.*, 17) a expliqué la différence des sexes et le mariage fondé sur cette différence comme une conséquence du péché prévu par Dieu. Saint Thomas a repoussé la doctrine de saint Grégoire (S. Th., I, 98, 2). Saint Jérôme aussi met, à tort, l'origine du mariage en relation avec la chute originelle (*Ep.* 22, 19).

3. Sacramentalité du mariage

a) Le dogme

Le mariage est un sacrement véritable et proprement dit, institué par le Christ. De fide.

Le Christ a ramené à l'idéal primitif de la monogamie indissoluble le mariage prescrit et bénit par Dieu (Matthieu, XIX, 3 sqq) et l'a élevé à la dignité de sacrement. Le concile de Trente a défini, contre les réformateurs, qui niaient la sacramentalité du mariage et considéraient le mariage comme une « chose extérieure et mondaine » (Luther) : Si quis dixerit, matrimonium non esse vere et proprie unum ex septem Legis evangelicae sacramentis, a Christo Domino institutum, sed ab hominibus in Ecclesiae inventum, neque gratiam conferre, A.S. (D 971; cfr 367, 424, 465, 702). Saint Pie X a condamné la négation de l'institution divine du sacrement de mariage par les modernistes (D 2051). Cfr le Syllabus de Pie IX (1864) et les encycliques *Arcanum* de Léon XIII (1880) et *Casti connubii* de Pie XI (1930) (D 1765 sqq, 1853-54, 2225 sqq).

b) Preuve d'Écriture

Saint Paul met en évidence le caractère religieux du mariage, en demandant qu'il soit conclu « dans le Seigneur » (*I Cor.*, 7, 39) et proclame, en se référant à Notre-Seigneur, son indissolubilité (*I Cor.*, VII, 10). Saint Paul voit la haute dignité et la sainteté du mariage

chrétien dans le fait qu'il est une image de l'union du Christ avec son Église. *Éphésiens*, V, 32 : « C'est là un grand mystère; je l'entends du Christ et de l'Église. » Comme l'union du Christ avec l'Église est, pour les membres de l'Église, la cause d'abondantes grâces, le mariage s'il doit être une image parfaite de l'union surnaturelle du Christ avec l'Église, ne peut pas être un symbole vide, comme il l'était avant le christianisme, mais un signe de grâce efficace. Or le mariage ne peut communiquer la grâce qu'en vertu d'un ordre du Christ.

Les paroles de l'apôtre ne sont pas une preuve irrécusable de la collation de la grâce, essentielle au concept de sacrement. Le mot *sacramentum* (*μυστήριον*) n'a que la signification générale de « mystère ». La comparaison du mariage chrétien avec l'union dispensatrice de grâces du Christ et de l'Église est, comme le souligne le concile de Trente, une allusion à l'efficacité surnaturelle du mariage (D 969 : Quod Paulus Apostolus innuit).

c) Preuve de Tradition

Les Pères considèrent immédiatement le mariage comme une affaire religieuse. *Saint Ignace d'Antioche* († vers 107) demande la coopération de l'Église pour la conclusion du mariage : « Il convient que le fiancé et la fiancée concluent leur union avec l'assentiment de l'évêque, afin que le mariage se fasse conformément au Seigneur et non pas d'après les désirs sensuels » (Polycarpe, V, 2). *Tertullien* aussi atteste que le mariage était conclu devant l'Église : « Comment pourrai-je décrire le bonheur d'un mariage que fonde l'Église, que confirme le sacrifice, que scelle la bénédiction, qu'annoncent les anges et que ratifie le Père céleste ? » (*Ad uxorem*, II, 9).

Saint Augustin défend la dignité et la sainteté du mariage chrétien contre les manichéens, qui condamnaient le mariage comme source du mal (*De moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum* 389), contre Jovinien qui reprochait à l'Église de faire peu de cas du mariage (*De bono conjugali* 401) et contre les pélagiens qui estimaient le péché originel inconciliable avec la dignité du mariage (*De nuptiis et concupiscentia*, 419-420). Sa doctrine des trois biens du mariage : *proles* (les enfants), *fides* (la fidélité conjugale) *sacramentum* (signe de l'union indissoluble du Christ avec l'Église conformément à *Éphésiens*, V, 32, donc équivalent à l'indissolubilité) est devenue le lien commun de la théologie postérieure. Saint Augustin ne parle pas encore expressément de l'efficacité surnaturelle du sacrement de mariage.

Dans la participation de Jésus aux noces de Cana les Pères voient une reconnaissance et une sanctification du mariage chrétien, tout comme dans le baptême de Jésus au Jourdain une sanctification de l'eau en vue de l'administration du sacrement de baptême (cfr S. Augustin, *De bono conjugali*, III, 3; S. Jean Damascène, *De fide orth.*, IV, 24).

La nature sacramentelle du mariage ne parvint à être connue avec une clarté scientifique que dans la scolastique. Les églises orientales séparées considèrent également le mariage comme un sacrement.

BIBLIOGRAPHIE : J. FISCHER, *Ehe und Jungfraülichkeit im Neuen Testament*, Mr 1919. H. SCHUMACHER, *Das Ehe-Ideal des hl. Paulus*, Mu 1932. A. REUTER, *S. Aurelii Augustini doctrina de bonis matrimonii*, R 1942. P. COLLI, *La pericope Paolina ad Ephesios*, v, 32, *nella interpretazione dei SS. Padri e del Concilio di Trento*, Parma 1951.

§ 2. BUT ET PROPRIÉTÉS DU MARIAGE

1. But

Le but primaire du mariage est la procréation et l'éducation des enfants. Le but secondaire est l'aide mutuelle et la satisfaction, conforme à la morale, de l'instinct sexuel. Sententia certa (CIC 1013 § 1).

Dans leur effort pour apprécier davantage le mariage comme une communauté personnelle, certains théologiens récents ont prétendu, contre la doctrine traditionnelle des fins du mariage, dont le représentant principal est saint Thomas, que le complément mutuel et l'achèvement personnel des époux, ou l'amour réciproque et l'unité des époux, étaient le but primaire du mariage. Le Saint-Office, en 1944, à l'occasion d'une question, s'est exprimé en faveur de la doctrine traditionnelle suivant laquelle le but primaire du mariage est la procréation et l'éducation des enfants et les buts secondaires sont essentiellement subordonnés au but primaire (D 2295).

Le but primaire est exprimé dans la *Genèse* (I, 28) : « Soyez féconds et multipliez-vous et remplissez la terre ! » Le but secondaire est exprimé également dans la *Genèse* (II, 18) : « Je lui donnerai une aide semblable à lui » et dans la *I Corinthiens*, (VII, 2) : « En raison de l'impureté (c'est-à-dire du danger d'impureté) que chacun ait sa propre femme et chacune son propre mari. »

2. Propriétés

Les propriétés essentielles du mariage sont l'unité (monogamie) et l'indissolubilité. Sententia certa (CIC 1013 § 2).

a) Unité

Le concile de Trente a déclaré, contre Luther qui, en se référant à l'Ancien Testament, avait reconnu le double mariage du landgrave Philippe de Hesse, qu'il est interdit aux chrétiens, par une loi divine, d'avoir en même temps plusieurs épouses (D 972). Le canon se tourne contre la forme habituelle de la polygamie simultanée, la polyginie. La polyandrie est déjà interdite par le droit naturel, car elle empêche la fin primaire du mariage ou tout au moins la met en péril (cfr D 969, 2231 sqq; S.c.G., III, 124).

Dieu a institué le mariage au paradis terrestre comme mariage monogame (*Genèse*, I, 28; II, 24). Mais l'humanité s'écarta bientôt de l'idéal primitif (*Genèse*, IV, 19). Sous l'ancienne Loi, la polygamie fut largement pratiquée (les patriarches, Saül, David). Elle était reconnue dans la Loi (*Deutéronome*, XXI, 15 sqq) ce qui équivaut à une dispense divine. Le Christ a rétabli le mariage dans sa pureté primitive. Se référant à *Genèse*, II, 24, il déclare : « Dès lors ils ne sont plus deux, mais une seule chair. Ce que Dieu a uni que l'homme ne le sépare pas » (Matthieu, XIX, 6). Il appelle adultère un nouveau mariage après le renvoi de son épouse (Matthieu, XIX, 9). D'après l'enseignement de saint Paul, le mariage a un caractère strictement monogame (cfr *Romains*, VII, 3; *I Cor.*, VII, 2.10-11; *Éphésiens*, V, 32-33).

Les apologistes, en décrivant la pureté de vie des chrétiens, soulignent formellement l'observation de la monogamie. *Saint Théophile d'Antioche* remarque : « Chez eux (les chrétiens) se trouve une sage maîtrise de soi, se pratique la continence, est observée la monogamie, est gardée la chasteté » (*Ad Autol.*, III, 15) (cfr Minucius Felix, *Oct.* 31, 5).

Spéculativement, l'unité se démontre du fait qu'elle seule garantit l'accomplissement de tous les buts du mariage et qu'elle est une image de l'union du Christ avec l'Église (*Suppl.* 65, 1; S.c.G., IV, 78).

b) Indissolubilité

1° *Indissolubilité interne.*

Le concile de Trente a déclaré que le lien du mariage ne peut être rompu pour cause d'hérésie ou de difficultés dans la vie en commun, ou pour cause d'absence malveillante de l'époux (D 975), et que l'Église ne se trompe pas, quand elle a enseigné et enseigne que, d'après la doctrine évangélique et apostolique, le lien conjugal n'est pas non plus brisé par l'adultère d'un des époux (D 977). Les deux canons (5 et 7) visent directement les réformateurs; mais le dernier

atteint aussi l'église grecque-orthodoxe qui permet, en cas d'adultère, la dissolution du lien conjugal, en s'appuyant sur Matthieu, V, 32 et Matthieu, XIX, 9, et inflige même un démenti à certains Pères grecs. Les décisions dogmatiques du Concile de Trente n'ont en vue que le mariage chrétien. Mais, d'après l'ordre divin établi lors de l'institution du mariage (jure divino), tout mariage, aussi bien le mariage des non-baptisés (matrimonium legitimum), est indissoluble intérieurement, c'est-à-dire ne peut-être rompu par la volonté d'un ou des deux contractants (cfr D 2234 sqq).

A la question des pharisiens, demandant s'il était permis à l'homme de renvoyer son épouse pour n'importe quelle raison, *Jésus* répondit, en faisant allusion à *Genèse*, II, 24 : « Que l'homme ne sépare pas ce que Dieu a uni » (Matthieu, XIX, 6). A l'objection que Moïse avait « ordonné » d'établir une lettre de divorce et de renvoyer la femme avec (*Deutéronome*, XXIV, 1), Jésus répliqua : « C'est à cause de votre dureté de cœur que Moïse vous a permis de répudier vos femmes; mais au commencement il n'en fut pas ainsi » (Matthieu, XIX, 9). Jésus rétablit l'ordre primitif créé par Dieu, en déclarant : « Celui qui renvoie sa femme reconnue infidèle, pour en épouser une autre, commet un adultère » (Matthieu, XIX, 9).

La clause dite d'infidélité (μὴ ἐπὶ πορνείᾳ) qui se trouve aussi en Matthieu, V, 32 sous une forme un peu différente (παρεκτὸς λόγου πορνείας), mais manque dans les passages parallèles, Marc, X, 11 et Luc, XVI, 18, ne veut pas établir, d'après le contexte, une exception à la loi de l'indissolubilité; en effet l'intention de Jésus est de rétablir l'ordre primitif qui ne connaissait pas le divorce et d'opposer à la loi trop large de Moïse, dans une antithèse intentionnelle (cfr Matthieu, V, 31-32), son nouveau commandement. Si l'on ne veut pas détruire l'antithèse et créer une contradiction entre saint Matthieu d'une part et saint Marc et saint Luc (ainsi que *I Cor.*, VII, 10-11) d'autre part, on doit entendre cette clause, ou bien dans son sens exclusif traditionnel, d'après lequel elle permet exceptionnellement le renvoi de la femme, mais non pas un remariage subséquent, donc seulement la séparation *a toro* et *mensa*, ou bien au sens strict d'après lequel n'est pas établie une exception à l'interdiction du divorce mais où le motif de divorce, prévu dans le *Deutéronome*, XXIV, 1 (erwath dabar = quelque chose de honteux), est aussi introduit dans l'interdiction du divorce. Dans cette dernière interprétation, la clause doit être considérée comme une parenthèse et il faut traduire : « Celui qui renvoie sa femme — même pas pour une conduite honteuse (il ne doit la renvoyer) — et en épouse une autre commet un adultère » (Matthieu, V, 32 : « à l'exclusion du cas d'impureté »). A la première explication, traditionnelle depuis saint Jérôme, s'oppose cette difficulté, que le judaïsme ne connaissait pas une simple séparation extérieure avec maintien du lien matrimonial. A la seconde explication (K. Staab) s'opposent des difficultés philologiques. Une autre explication possible (J. Bonsirven) entend le mot « impureté » au sens spécial de liaison illégitime (incestueuse); cfr *I Cor.*, V, 1; celle-ci seulement légitime et exige la répudiation.

Saint Paul annonce aux gens mariés, comme un commandement du Seigneur, que la femme ne peut pas se séparer de son mari et que l'homme ne peut pas répudier sa femme. Si l'une des parties se sépare de l'autre, elle doit rester sans se remarier (*I Cor.*, VII, 10-11). La femme qui, du vivant de son mari, en épouse un autre est adultère (*Romains*, VII, 3); c'est seulement par la mort de son mari qu'elle devient libre pour une nouvelle union (*Romains*, VII, 2; *I Cor.*, VII, 39).

Les *Pères* des premiers siècles sont presque tous d'avis qu'en cas d'adultère le renvoi de la partie coupable est permis, mais qu'un remariage subséquent est interdit (cfr le Pasteur d'Hermas, *Mand.*, IV, 1, 6; S. Justin, *Apol.*, I, 15; Clément d'Alexandrie, *Strom.*, II, 23, 145, 3; Origène, *In Matth.*, XIV, 24). Certains Pères, saint Basile (*Ep.* 188, can. 9), saint Épiphane, *Haer.*, 59, 4) et l'Ambrosiaster (sur *I Cor.*, VII, 11) permettent, en se référant à Matthieu, V, 32 et XIX, 9, ainsi que sous l'influence de la législation civile, la dissolution du mariage et le remariage du mari, au cas d'adultère de la femme. Un défenseur résolu de l'indissolubilité du mariage, même au cas d'adultère, est saint Augustin. Cajetan, Ambroise Catharin et Erasme sont revenus à l'interprétation de l'Ambrosiaster, mais, à l'encontre des réformateurs, ils maintiennent que la dissolution du mariage ne peut se faire que par l'autorité eccélsiastique (dissolubilité externe).

Les raisons internes qui réclament l'indissolubilité du mariage sont la sécurité de l'éducation physique et morale des enfants, la sauvegarde de la fidélité conjugale, l'imitation de l'union indissoluble du Christ avec son Église, le bien de la famille et de la société.

2° *Dissolubilité externe en des cas déterminés.*

Tandis que le mariage chrétien consommé (matrimonium ratum et consummatum), qui est une image parfaite de l'union indissoluble du Christ avec l'Église, créée par l'Incarnation, est indissoluble aussi extérieurement, c'est-à-dire ne peut être dissous, dans son lien, par aucune autorité humaine (CIC 1118), le mariage chrétien *non consommé* (matrimonium ratum non consummatum) est dissous dans son

lien, conformément à la doctrine et à la pratique séculaires de l'Église, par la *profession religieuse solennelle* d'un des époux et par la *dispense* du Souverain Pontife pour un motif important (D 976; CIC 1119).

Le pape *Alexandre III* (1159-1181) a permis, en invoquant l'exemple de certains saints, qu'avant la consommation du mariage, un des époux, même contre la volonté de l'autre, entre en religion et que l'autre se remarie, car ils ne sont pas encore devenus « une seule chair » (D 395-396); de même Innocent III (D 409) et la législation canonique postérieure. La théologie scolastique regarde l'entrée dans un cloître comme une mort spirituelle, où l'on dit adieu au monde (cfr *Suppl.*, 61, 2).

Les débuts de la *dispense* pontificale relative au mariage non consommé remontent au pape Alexandre III. Depuis le XIII[e] siècle, les canonistes affirment généralement le pouvoir du pape de donner dispense, par contre les théologiens pour la plupart le nient. Saint Antonin de Florence († 1459) et Jean de Torquemada († 1468) adoptent un point de vue intermédiaire, en raison de décisions de Martin V et d'Eugène IV qui ont fait usage du pouvoir de dispenser. Par la suite, l'opinion affirmative s'imposa de plus en plus, en dépit de l'opposition de nombreux théologiens, car elle pouvait invoquer la pratique pontificale de dispenser; à partir de Benoît XIV (1740-1758) elle est devenue la doctrine générale.

En raison du *privilège paulin* (*I Cor.*, VII, 12 sqq), un mariage même consommé, mais conclu avec un non-baptisé (matrimonium legitimum), peut être dissous dans son lien, si l'une des parties se fait baptiser et que l'autre se refuse à cohabiter pacifiquement.

Dans la tradition ecclésiastique, la dissolution du lien matrimonial par le « privilège de la foi » est défendue pour la première fois par l'*Ambrosiaster* : Contumelia enim Creatoris solvit jus matrimonii circa eum, qui relinquitur, ne accusetur alii copulatus (sur *I Cor*, VII, 15). Saint Augustin, par contre, comprend la séparation permise par saint Paul seulement comme la suppression de la vie commune. La science (Gratien, Pierre Lombard) et la législation (Clément III, Innocent III) ecclésiastiques se sont jointes à l'*Ambrosiaster*. Cfr D 405 sqq; CIC 1120-1127).

BIBLIOGRAPHIE : H. DOMS, *Vom Sinn und Zweck der Ehe*, Br 1935. W. HORGEN, *Over den zin van het huwelijk*, N 1935. B. KREMPEL, *Die Zwecksfrage der Ehe in neuer Beleuchtung*, E-K 1941. P. M. ABELLAN, *El fin y la significacion sacramental del matrimonio desde S. Anselmo hasta Guillermo de Auxerre*, Gra 1939. Cl. SCHAHL, *La doctrine des fins du mariage dans la théologie scolastique*, P 1948. J. FUCHS, *Die Ehezwecklehre des hl. Thomas von Aquin*, ThQ 128 (1948), 398-426. ID., *Die Sexualethik des hl. Thomas von Aquin*, C 1949. ID., *Vom Sinn der Ehe*, TrThZ 1 (1949),

65-75. L. LOCHET, *Les fins du mariage*, NRTh 83 (1951), 449-465, 561-586. A. OTT, *Die Auslegung der neutestamentlichen Texte über die Ehescheidung*, Mr 1911. ID., *Die Ehescheidung im Matthäus-Evangelium*, Wu 1939. F. VOGT, *Das Ehegesetz Jesu*, Fr 1936. K. STAAB, *Die unauflöslichkeit der Ehe und die sog. « Ehebruchsklauseln » bei* Mt., V, 32, *und* XIX, 9, *Festschrift Eduard Eichmann*, Pa 1940, 435-452; cfr ZkTh 67 (1943), 36-44. J. SICKENBERGER, *Die Unzuchtsklausel im Matthäusevangelium*, ThQ 123 (1942), 189-206. J. BONSIRVEN, *Le divorce dans le Nouveau Testament*, P-Tournai-R 1948. M. MEINERTZ, *Theologie des Neuen Testaments*, Bo 1950, I, 108 sqq, II, 207. H. KOTHES, *Die Ehe im Neuen Testament*, ThGL 41 (1951), 266-270. I. FAHRNER, *Geschichte der Unauflöslichkeitsprinzips und der vollkommenen Scheidung der Ehe*, Fr 1903. H. PORTMANN, *Wesen und Unauflöslichkeit der Ehe in der kirchlichen Wissenschaft und Gesetzgebung des 11. und 12. Jh.*, Emsdetten 1938. P. FRANSEN, *Ehescheidung im Falle von Ehebruch* (*zum Geschichte des 7. Kanons der 24. Sitzung des Trienter Konzils*) Schol 27 (1952), 526-556, 29 (1954), 537-560, 30 (1955), 33-49.

§ 3. LE SIGNE EXTÉRIEUR DU SACREMENT DE MARIAGE

1. Identité du sacrement avec le contrat

Tout contrat de mariage valide entre chrétiens est par lui-même un sacrement. Sententia certa.

Comme le Christ a élevé le mariage naturel existant jusqu'alors et consistant essentiellement en un contrat matrimonial, au rang d'un signe efficace de la grâce, le sacrement de mariage coïncide en fait avec le contrat de mariage. En conséquence, tout contrat de mariage valide entre chrétiens est en même temps, en raison d'un ordre positif divin, un sacrement. D'après le Décret pour les Arméniens, l'échange mutuel des volontés des contractants (et non pas la bénédiction du prêtre) est la cause effective du sacrement de mariage (D 702). D'après l'enseignement du concile de Trente, les mariages clandestins conclus, sans la coopération de l'Église, uniquement par la libre déclaration des volontés des contractants, sont des mariages valides, tant que l'Église ne les déclare pas invalides (Décret « Tametsi »; D 990) (cfr D 334, 404). Les papes Pie IX, Léon XIII et Pie XI ont déclaré expressément que, dans le mariage chrétien, le sacrement ne peut pas être séparé du contrat et que, pour cette raison, entre les chrétiens, tout vrai mariage est, en soi et par soi, un sacrement : omne inter Christianos justum conjugium in se et per se esse sacramentum (Léon XIII; D 1854) (cfr D 1640, 1766, 1773, 2237; CIC 1012).

2. Le contrat matrimonial comme signe sacramentel

De l'identité réelle du sacrement de mariage avec le contrat, il résulte que le signe extérieur du sacrement se trouve exclusivement dans le contrat, c'est-à-dire dans l'échange réciproque des volontés des contractants par paroles ou par signes. En tant qu'il désigne l'offre du droit à la communauté conjugale (jus in corpus), on peut le considérer comme la matière, en tant qu'il désigne l'acceptation de ce droit, on peut le considérer comme la forme du sacrement (cfr CIC 1081 § 2).

La bénédiction du prêtre n'appartient pas à l'essence du sacrement; elle est un sacramental qui s'ajoute au contrat sacramentel.

3. Fausses opinions

Sont inconciliables avec les déclarations ecclésiastiques citées plus haut, toutes les tentatives pour séparer l'un de l'autre le contrat et le sacrement de mariage :

a) *Melchior Cano, O. P.* († 1560) plaçait la matière du sacrement de mariage dans le contrat et la forme dans la bénédiction du prêtre. Il a été suivi par Estius, Sylvius, Tolet, Tournely, etc.

b) *Gabriel Vasquez, S. J.* († 1604) transportait tout le signe extérieur du sacrement dans le contrat de mariage, mais faisait dépendre la sacramentalité de l'intention des contractants ayant en vue le sacrement; de même Billuart, Gonet, etc.

c) De nombreux théologiens *gallicans* et *joséphistes* (*Antoine de Dominis*, † 1624, *Jean Launoy*, † 1678) mettaient, dans l'intérêt du mariage civil, le signe extérieur du sacrement de mariage exclusivement dans la bénédiction du prêtre et considéraient le contrat de mariage uniquement comme condition préalable du sacrement de mariage.

Dans la théologie *grecque-orthodoxe* domine, depuis le XIXe siècle, l'opinion qui sépare l'un de l'autre le contrat et le sacrement de mariage. La plupart des théologiens considèrent le consentement réciproque des époux comme la matière, la prière et la bénédiction du prêtre comme la forme du sacrement et, par conséquent, le prêtre comme le ministre du sacrement. Quelques théologiens russes modernes mettent tout le signe sacramentel dans les rites religieux accomplis par le prêtre.

BIBLIOGRAPHIE : J. TERNUS, *Vertrag und Band der christlichen Ehe als Träger der sakramentalen Symbolik*, DTh 10 (1932), 451-474, 11 (1933), 202-220. F. MIKULA, *De essentia seu materia et forma septimi sacramenti*, Prague 1937; cfr Schol 14 (1939), 259-262. M. JUGIE, *L'essence et le ministre du sacrement de mariage, d'après les théologiens gréco-russes*, RTh 22 (1928), 312-323.

§ 4. LES EFFETS DU SACREMENT DE MARIAGE

1. Lien conjugal

Du contrat de mariage sacramentel naît le lien matrimonial qui unit les deux époux pour toute la vie en une communauté d'existence inséparable. De fide (D 969).

Saint Augustin compare le lien matrimonial (quiddam conjugale) « que ne peut dissoudre ni la séparation des époux, ni une nouvelle union », avec le caractère baptismal inamissible (*De nuptiis et concup.*, I, 10, 11). Le mariage n'est pourtant pas absolument irrenouvelable comme le baptême, mais seulement relativement, c'est-à-dire durant la vie de l'autre époux. Après la mort du premier conjoint, il est permis à l'autre de contracter un second mariage, et même plusieurs dans les mêmes conditions, comme l'Église, d'accord avec l'enseignement de saint Paul (*Romains*, VII, 2; *I Cor.*, VII, 8. 39;I Timothée, V, 14 sqq), l'a soutenu contre les idées hérétiques des montanistes et des novatiens et contre les courants rigoristes de l'église grecque (Athénagore, *Suppl.* 33 : *le second mariage, un adultère convenable*; S. Basile, *Ep.* 188 can. 4). Le concile de Florence a déclaré, dans le Décret pour les Jacobites, que non seulement un second mariage, mais un troisième, un quatrième et même encore d'autres, étaient licites (Cavallera 1355) (cfr D 424, 455, 465; CIC 1142).

2. Grâce du mariage

Le sacrement de mariage confère aux époux la grâce sanctifiante. De fide.

Le concile de Trente a défini : Si quis dixerit, matrimonium ...neque gratiam conferre A.S. (D 971; cfr 969). Comme sacrement des vivants, le sacrement de mariage opère *per se* l'augmentation de la grâce sanctifiante. La grâce obtenue par le sacrement de mariage est particulièrement subordonnée au but de ce sacrement : elle sanctifie les époux et leur donne une force surnaturelle pour remplir leurs devoirs d'état. Avec la grâce sanctifiante, leur est aussi conféré le droit à des grâces actuelles qui sont « aussi souvent obtenues qu'ils en ont besoin pour l'accomplissement de leurs devoirs d'état » (Pie XI) (D 2237).

Dans la scolastique primitive et au début de la haute scolastique, de nombreux théologiens (par exemple l'élève d'Abélard Hermann, Pierre Lombard, Pierre le Chantre) et de nombreux canonistes (notamment la Glose

ordinaire du décret de Gratien, Bernard de Pavie, Henri de Séguse), par suite d'une connaissance insuffisante de la nature sacramentelle du mariage, soutinrent à tort l'opinion que le sacrement de mariage était bien un remède contre le mal, mais ne conférait aucune grâce. Saint Thomas, en utilisant logiquement le concept de sacrement, enseigne que le mariage, tout comme les autres sacrements de la Loi Nouvelle, n'est pas simplement un symbole, mais aussi la cause de la grâce (cfr S.c.G., IV, 78; *Suppl.* 42, 3).

BIBLIOGRAPHIE : K. VON PREYSING, *Ehezweck und zweite Ehe bei Athenagoras*, ThQ 110 (1929), 85-110. K. F. LYNCH, *The Theory of Alexander of Halès on the Efficacy of the Sacrament of Matrimony*, FS 11 (1951), 69-139.

§ 5. MINISTRE ET SUJET DU SACREMENT DE MARIAGE

1. Les contractants sont ministres et sujets

Les contractants se donnent réciproquement le sacrement de mariage. Sententia certa.

Comme l'essence du sacrement de mariage réside exclusivement dans le contrat de mariage (cfr § 3), les deux contractants sont aussi bien les ministres que les sujets du sacrement. L'un le donne à l'autre, quand il reçoit en échange son « oui ».

Le *prêtre*, qui, comme représentant de l'Église, constate le consentement des époux et bénit le mariage, n'est que le témoin du mariage et le ministre des cérémonies qui l'entourent. Le droit canonique prévoit pour des cas exceptionnels la conclusion d'un mariage valide sans l'assistance d'un prêtre (CIC 1098).

2. Validité

Pour la validité de la collation et de la réception du sacrement de mariage il faut : *a*) que les deux contractants soient baptisés; *b*) au moins l'intention virtuelle de faire ce que fait l'Église; *c*) l'absence d'empêchements dirimants; *d*) l'observation de la forme prescrite par l'Église (devant le curé et deux témoins; CIC 1094), autant que le droit canon ne prévoit pas une exception (CIC 1098; 1099 § 2 : les non catholiques, quand ils se marient entre eux).

Font l'objet de controverse les questions de savoir si le mariage d'un baptisé avec un non-baptisé est un mariage sacramentel pour la partie baptisée et si le mariage primitivement naturel de deux non-baptisés est élevé au rang de

mariage sacramentel, quand ils reçoivent le baptême. On doit répondre affirmativement à la première question, car le partenaire baptisé est capable de recevoir le sacrement et la partie non-baptisée est capable de le donner. Relativement à la seconde question, il semble qu'il faille y répondre négativement, car la réalisation du sacrement de mariage coïncide avec la conclusion du contrat. Mais, d'autre part, il semble bien dur d'admettre que les époux devenus chrétiens doivent être privés toute leur vie des grâces du sacrement de mariage.

3. Licéité et dignité

Pour la *licéité* de l'administration et de la réception, l'absence d'empêchements prohibants ou dirimants est nécessaire. Pour une réception *digne*, l'état de grâce est nécessaire. Le sacrement reçu indignement revit, d'après l'opinion vraisemblable de nombreux théologiens.

BIBLIOGRAPHIE : J. TERNUS, F. *Mikula* (cfr § 3).

§ 6. LE POUVOIR DE L'ÉGLISE SUR LE MARIAGE

1. Compétence de l'Église

L'Église possède le droit propre et exclusif de légiférer et de juger dans les causes matrimoniales des baptisés, dans la mesure où elles concernent le sacrement. Sententia certa (cfr CIC 1016, 1960).

Le concile de Trente a défini contre les réformateurs, que l'Église possède le droit d'étendre les empêchements cités au *Lévitique*, XVIII, 6 sqq, relativement à la parenté et à l'affinité, d'établir d'autres empêchements dirimants, de dispenser de quelques-uns (autant qu'ils ne sont pas de droit naturel ou de droit positif divin; D 973-974, 979) et de citer devant son tribunal les causes matrimoniales (D 982). Le pape Pie VI a repoussé comme hérétique l'affirmation du synode de Pistoie (1786) que l'Église ne pouvait pas, jure proprio, établir des empêchements dirimants et en dispenser, mais seulement en vertu d'un droit qui lui est transmis par l'État (D 1559). Cfr le *Syllabus* de Pie IX, propositions 68-70 (D 1768-1770). Pie VI a donné cette explication authentique du 12e canon du Concile de Trente (D 982) : toutes les causes matrimoniales des baptisés sont soumises exclusivement à la juridiction ecclésiastique, parce que le mariage

chrétien est un des sept sacrements du Nouveau Testament, dont l'administration appartient exclusivement à l'Église (D 1500a; cfr 1774).

Les débuts d'une législation matrimoniale propre à l'Église se montrent chez l'apôtre saint Paul (*I Cor.*, VII). Dès le IVe siècle, des synodes établissent des empêchements dirimants, par exemple les synodes d'Elvire (vers 306; canon 15 : disparité de religion), de Néocésarée (entre 314 et 325; canon 2 : affinité) et le synode *in Trullo* (692; canon 53 : parenté spirituelle). Les empereurs chrétiens revendiquèrent aussi le droit de légiférer sur le mariage, mais tinrent compte dans une certaine mesure de la manière de voir de l'Église. Le droit de divorce fut limité, mais demeura en principe et resta largement en usage. Dès le haut moyen âge, la compétence exclusive de l'Église dans la législation et la juridiction matrimoniales s'imposa peu à peu, au cours d'un combat opiniâtre contre les idées non chrétiennes. Le décret de Gratien (vers 1140) marque la fin de cette évolution.

2. Compétence de l'État

L'État est compétent pour régler les conséquences purement civiles du contrat de mariage (état-civil, régimes matrimoniaux, héritages) et pour décider en cas de contestations. CIC 1016 : salva competentia civilis potestatis circa mere civiles ejusdem matrimonii effectus. Lorsque la législation et la jurisprudence de l'état empiétent sur la compétence de l'Église, celle-ci ne peut pas les reconnaître. C'est pourquoi l'Église condamne le *mariage civil* obligatoire. Elle considère le mariage civil, non pas comme la conclusion d'un véritable mariage, mais uniquement comme une formalité légale.

BIBLIOGRAPHIE : E. EICHMANN-K. MÖRSDORF, *Lehrbuch des Kirchenrechts*, II, Pa 1950, 144 sqq. Ch. DE CLERQ, dans *Naz. Traité de Droit Canonique*, II, 285 sqq, P 1948. P. DAUDET, *Études sur l'histoire de la juridiction matrimoniale*, 2 tomes, P 1933-1941 (des Carolingiens jusqu'à Gratien). C. HOLBÖCK, *Die Zivilehe*, In-W 1950.

LIVRE V

Dieu rémunérateur. Les fins dernières

LES FINS DERNIÈRES

(Eschatologie)

BIBLIOGRAPHIE : H. LENNERZ, *De novissimis*, R [5]1950. J. ZAHN, *Das Jenseits*, Pa [2]1920. J. STAUDINGER, *Das Jenseits. Schicksalsfrage der Menschenseele*, E-K [3]1950 (traduction française : *L'homme moderne devant le problème de l'au-delà*, Mulhouse, Salvator). A. MICHEL, *Les mystères de l'au-delà*, P 1953. M. SCHMAUS, *Von den Letzten Dingen*, Mr 1948. R. GARRIGOU-LAGRANGE, *L'éternelle vie et la profondeur de l'âme*, P 1950. P. ALTHAUS, *Die Letzten Dinge*, Gu [5]1949. P. VOLZ, *Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im neutestamentlichen Zeitalter*, T 1934. O. SCHILLING, *Der Jenseitsgedanke im Alten Testament*, May 1951. H. BUCKERS, *Die Unsterblichkeitslehre des Weisheitsbuches*, Mr 1938. Fr. SEGARRA, *Praecipuae D. N. Jesu Christi sententiae eschatologicae commentariis quibusdam expositae*, Ma 1942. Fr. GUNTERMANN, *Die Eschatologie des hl. Paulus*, Mr 1932. L. ATZBERGER, *Die christliche Eschatologie in den Stadien ihrer Offenbarung im Alten und Neuen Testament*, Fr 1890. ID., *Geschichte der christlichen Eschatologie innerhalb der vornicänischen Zeit*, Fr 1896. S. SCAGLIA, *I « novissimi » nei monumenti primitivi della Chiesa*, R 1910. J. E. NIEDERHUBER, *Die Eschatologie des hl. Ambrosius*, Pa 1907. St. SCHIWIETZ, *Die Eschatologie des hl. Johannes Chrysostomus*, Kath 1913-14. J. P. O'CONNELL, *The Eschatology of Saint Jerome*, Mu 1948. H. EGER, *Die Eschatologie Augustins*, Gw 1933. J. STIGLMAYR, *Die Eschatologie des Pseudo-Dionysius*, ZkTh 23 (1899), 1-21. N. HILL, *Die Eschatologie Gregors d. Gr.*, Fr 1941. A. SCHÜTZ, *Der Mensch und die Ewigkeit*, Mu 1938.

CHAPITRE PREMIER

L'eschatologie de l'homme individuel

§ 1. LA MORT

1. Origine de la mort

La mort est, dans l'ordre actuel du salut, une conséquence du péché. De fide.

Le concile de Trente enseigne, dans son décret sur le péché originel, qu'Adam, en transgressant le commandement divin, s'est attiré la mort dont Dieu l'avait menacé, et qu'il a transmis la mort à tout le genre humain (D 788; cfr D 101, 175). Bien que l'homme, étant composé de diverses parties, soit mortel par nature, il fut orné

au paradis terrestre, atteste la Révélation, du don préternaturel de l'immortalité corporelle. En punition de la violation de l'ordre divin qui lui servait d'épreuve, la mort dont il avait été menacé lui fut infligée. *Genèse*, II, 17 : « Le jour où tu en mangeras, tu mourras de mort » (= tu seras voué à la mort). III, 19 : « Tu mangeras ton pain à la sueur de ton front, jusqu'à ce que tu retournes à la terre, d'où tu as été tiré; car tu es poussière et tu retourneras en poussière. »

Saint Paul enseigne de la façon la plus nette que la mort est une suite de péché d'Adam. *Romains*, V, 12 : « De même que par un seul homme le péché est entré dans le monde et par le péché la mort, ainsi la mort est passée dans tous les hommes, parce que tous ont péché » (cfr *Romains*, V, 15; 8, 10; *I Cor.*, XV, 21-22).

Saint Augustin a défendu le clair enseignement de la Révélation contre les pélagiens qui niaient les dons préternaturels et déduisaient la mort exclusivement de la nature de l'homme.

Pour l'homme justifié, la mort perd le caractère de châtiment et devient une simple suite du péché (poenalitas). Pour le Christ et pour Marie, en raison de leur exemption du péché originel, la mort n'a été ni un châtiment du péché, ni une suite du péché. Étant donnée la caractéristique de la nature humaine, la mort était chose naturelle pour elle (cfr S. Th., 2, II, 164, 1; III, 14, 2).

2. Universalité de la mort

Tous les hommes, étant atteints du péché originel, sont soumis à la loi de la mort. De fide (D 789).

Saint Paul base sur l'universalité du péché originel l'universalité de la mort (*Romains*, V, 12). Cfr *Hébreux*, IX, 27 : « Le destin des hommes est de mourir une fois. »

En vertu d'un privilège particulier, certains hommes cependant ont pu demeurer à l'abri de la mort. La sainte Écriture rapporte d'*Hénoch* qu'il fut enlevé, sans connaître la mort (*Hébreux*, XI, 5; cfr *Genèse*, V, 25; *Ecclésiastique*, XLIV, 16) et d'*Élie* qu'il fut emporté au ciel dans un tourbillon (*IV Rois*, II, 11; *I Macchabées*, II, 58). De nombreux Pères et théologiens, depuis Tertullien (*De anima*, 50), admettent, en se basant sur l'*Apocalypse*, XI, 3 sqq, que ces deux hommes reviendront avant la fin du monde, rendre témoignage au Christ et subir la mort. Mais cette interprétation est incertaine. L'exégèse récente voit dans ces deux témoins Moïse et Élie ou des hommes qui leur ressemblent.

Saint Paul enseigne que les justes, encore en vie lors du retour du Christ, ne « s'endormiront pas (= ne mourront pas), mais seront immédiatement changés. *I Cor.*, XV, 51 : « Nous ne nous endormirons pas tous, mais nous serons tous changés. » (La leçon de la *Vulgate* est secondaire) (cfr *I Thess.*, IV, 15 sqq). Est à peine soutenable exégétiquement l'explication, présentée aussi par saint Thomas (S. Th., 1, II, 81, 3 ad 1), que l'apôtre a voulu mettre en doute non pas la mort, mais seulement un assez long sommeil dans la tombe.

3. Importance de la mort

Avec l'arrivée de la mort cessent le temps du mérite et du démérite ainsi que la possibilité de la conversion. Sententia certa.

Contre la doctrine de l'Église, on rencontre la théorie d'Origène sur l'*apocatastase*, d'après laquelle les anges et les hommes damnés se convertiront et finalement arriveront jusqu'à Dieu, ainsi que la théorie de la *migration des âmes* (métempsychose, réincarnation) largement répandue dans l'antiquité (Pythagore, Platon, les gnostiques et les manichéens) et aussi actuellement (théosophes), d'après laquelle l'âme, après avoir quitté son corps, passe dans un autre corps, jusqu'à ce qu'elle soit complètement purifiée pour parvenir au bonheur éternel.

Un synode de Constantinople, en 543, a condamné l'apocatastase (D 211). Au concile du Vatican, on envisagea de définir comme dogme l'impossibilité de la justification après la mort (Coll. Lac., VII, 567).

C'est une doctrine fondamentale de la sainte Écriture, que la rémunération dans l'autre vie se règle sur le mérite ou le démérite de la vie terrestre. Selon Matthieu, XXV, 34 sqq, le Souverain Juge fait dépendre sa sentence de l'accomplissement ou de l'omission des bonnes œuvres sur la terre. Le mauvais riche et le pauvre Lazare sont séparés l'un de l'autre dans l'éternité par un abîme infranchissable (Luc, XVI, 26). Le temps de la vie terrestre est le « jour », le temps du travail; le temps après la mort est « la nuit, dans laquelle personne ne peut travailler » (Jean, IX, 4). Saint Paul enseigne : « chacun recevra le salaire de ce qu'il aura mérité avec son corps (= sur terre), soit en bien soit en mal » (*II Cor.*, V, 10). Il exhorte, pour cette raison, à faire du bien, « pendant que nous en avons le temps » (*Galates*, VI, 10; cfr *Apocalypse*, II, 10).

Les Pères, à l'exception de quelques partisans d'Origène (S. Grégoire de Nysse, Didyme l'Aveugle), enseignent que le temps de la pénitence et de la conversion est limité à la vie terrestre. *Saint Cyprien* déclare : « Quand on est parti d'ici-bas il n'y a plus possibilité pour la pénitence, la satisfaction est sans

effet. C'est ici-bas que la vie est perdue ou bien gagnée » (*Ad Demetrianum*, 25) (cfr Pseudo-Clément, *II Cor.*, VIII, 2; S. Aphraate, *Demonstr.*, XX, 12; S. Jérôme, *In ep. ad Gal.*, III, 6, 10; S. Fulgence, *De fide ad Petrum*, III, 36).

La limitation de la possibilité du mérite à la durée de la vie terrestre repose sur une libre ordonnance divine. Il est toutefois très convenable que le sort éternel de l'homme soit décidé durant le temps où son âme et son corps sont unis l'une à l'autre, parce que la rémunération éternelle s'étendra aux deux. Il en résulte pour l'homme l'obligation d'employer le temps de sa vie terrestre à gagner la vie éternelle.

BIBLIOGRAPHIE : A. SCHULZ, *Der Sinn des Todes im Alten Testament*, Brg 1919. Ph. OPPENHEIM, *I Cor., XV, 51. Eine kritische Untersuchung zu Text und Auffassung bei den Vätern*, ThQ 112 (1931), 92-135. D. HAUGG, *Die zwei Zeugen* (*Apocal.*, CXI, 1-13), Mr 1936. J. FISCHER, *Studien zum Todesgedanken in den alten Kirche*, 2 tomes, Mu 1954-55. G. ARNAUD D'AGNEL, *La mort et les morts d'après saint Augustin*, P 1916. L. BUKOWSKI, *La réincarnation selon les Pères de l'Église*, Greg 9 (1928), 65-91. ID., *L'opinion de saint Augustin sur la réincarnation des âmes*, Greg 12 (1931), 57-85. B. KLOPPENBURG, *De relatione inter peccatum et mortem*, R 1951.

§ 2. LE JUGEMENT PARTICULIER

Immédiatement après la mort a lieu le jugement particulier, dans lequel le sort éternel du défunt est fixé par une sentence divine. Sententia fidei proxima.

A l'opposé de la doctrine catholique, on rencontre le *chiliasme* (millénarisme) soutenu par nombre de Pères anciens (Papias, S. Justin, S. Irénée, Tertullien, etc.) qui, se référant à l'*Apocalypse* (XX, 1 sqq) et à des prophéties de l'Ancien Testament sur le futur règne du Messie, affirme un règne de mille ans du Christ et des justes sur la terre avant la résurrection générale, donc avant l'entrée définitive dans la félicité éternelle; ainsi que l'opinion, représentée par diverses sectes anciennes et nouvelles, que les âmes, après leur séparation du corps, se trouvent, jusqu'à leur réunion avec lui, dans un état inconscient ou semi-conscient, le *sommeil de l'âme* (hypnopsychites) ou bien meurent formellement *(mort de l'âme)* et ressuscitent avec le corps (Thétnopsychites), cfr D 1913 (Rosmini).

La doctrine du jugement particulier n'est pas définie, mais est la condition préalable du dogme que les âmes des défunts, aussitôt après la mort, se rendent dans le ciel, ou en enfer, ou en purgatoire. Les conciles de Lyon et de Florence ont déclaré que les âmes des justes, affranchies de tout péché et de toute peine, sont accueillies immédiatement dans le ciel, et que les âmes de ceux qui meurent dans le péché mortel ou dans le péché originel descendent immédiatement en enfer (D 464, 693). Le pape Benoît XII a déclaré, dans la Constitution dogmatique *Benedictus Deus* (1336) que les âmes des justes, totalement pures, vont au ciel, aussitôt après la mort ou après leur purification, avant la résurrection du corps et le jugement général, qu'elles jouissent de la vie immédiate de l'essence divine et sont véritablement heureuses, tandis que les âmes en état de péché mortel vont aussitôt après la mort en enfer et y sont soumises aux peines éternelles (D 530-531). Cette déclaration est dirigée contre la doctrine professée, à titre privé, par le pape Jean XXII, à savoir, que les âmes totalement pures sont bien admises immédiatement dans le ciel, mais ne jouissent pas encore, avant la résurrection, de la vision immédiate de l'essence divine, mais seulement de la vue de l'humanité glorifiée du Christ (cfr D 457, 493a, 570s, 696). Le Catéchisme Romain enseigne expressément le jugement particulier (I, 8, 3).

La sainte Écriture atteste indirectement le jugement particulier, en enseignant que les âmes des défunts reçoivent immédiatement après la mort la récompense ou le châtiment (cfr *Ecclésiastique*, I, 13; XI, 28; G 26). Le pauvre Lazare est reçu, aussitôt après sa mort, dans le sein d'Abraham (= limbus Patrum) et le mauvais riche est aussitôt livré en punition à l'enfer (Luc, XVI, 22-23). Le Sauveur mourant promet au bon larron : « Aujourd'hui même tu seras avec moi dans le paradis » (Luc, XXIII, 43). Judas arriva « en son lieu » (*Actes*, I, 25). Pour saint Paul, la mort est la porte de la félicité éternelle en union avec le Christ. *Philippiens*, I, 23 : « Je désire être dégagé (des liens du corps) et être avec le Christ. » « Auprès du Seigneur » est sa véritable patrie (*II Cor.*, V, 8). A la mort cesse l'état de foi et commence l'état de contemplation (*II Cor.*, V, 7; *I Cor.*, XIII, 12).

Au début, les idées des *Pères* sur le sort des défunts ne sont pas claires. Toutefois l'existence du jugement particulier est supposée dans la conviction générale qu'après la mort les bons reçoivent aussitôt leur récompense et les méchants leur punition. Mais sur la nature de cet état de récompense ou de châtiment dans l'autre vie règne l'incertitude. Beaucoup des Pères plus anciens (S. Justin, S. Irénée, Tertullien, S. Hilaire, S. Ambroise) admettent un état d'attente entre la mort et la résurrection, dans lequel les justes sont récompensés et les méchants punis, mais sans recevoir le bonheur définitif du ciel ou la damnation définitive de l'enfer. *Tertullien* fait une exception pour

les martyrs, auxquels il reconnaît l'admission immédiate dans le « paradis », c'est-à-dire le bonheur du ciel (*De anima* 55; *De carnis resurr.*, 43). *Saint Cyprien* fait entrer tous les justes dans le ciel et les fait parvenir auprès du Christ (*De mortalitate* 26). *Saint Augustin* doute que les âmes des justes jouissent, avant la résurrection, tout comme les anges, du bonheur parfait qui consiste dans la vue de Dieu (*Retr.*, I, 14, 2).

La foi en un jugement particulier est attestée directement par saint Jean Chrysostome (*In Matth. hom.*, XIV, 4), saint Jérôme (*In Joël*, II, 11), saint Augustin (*De anima et ejus origine*, II, 4, 8), saint Césaire d'Arles (*Sermo* 5, 5).

L'église *grecque-orthodoxe* en est restée, dans sa doctrine sur le sort des défunts, au point de vue, manquant de clarté, des anciens Pères. Elle admet un état intermédiaire entre la mort et la résurrection, différent cependant pour les justes et les pécheurs, et précédé d'un jugement particulier (cfr *la Confession orthodoxe de Pierre Moghila*, P. I, q. 6).

BIBLIOGRAPHIE : J. SICKENBERGER, *Das Tausendjährige Reich in der Apokalypse, Festschrift S. Merkle*, D 1922, 300-315. A. WICKENHAUSER, *Das Problem des tausendjährigen Reiches in der Johannes-Apokalypse*, RQ 40 (1932), 13-25; cfr *ibidem* 45 (1937), 1-24, ThQ 127 (1947), 399-417. T. HALUSA, *Das tausendjährige Reich Christi*, Gr 1924. F. ALCANIZ, *Ecclesia patristica et millenarismus*, Gra 1933.

§ 3. LE CIEL

1. Le bonheur essentiel du ciel

Les âmes des justes qui, au moment de la mort, sont exemptes de tout péché et de toute peine due au péché, entrent dans le ciel. De fide.

Le ciel est un lieu et un état de bonheur surnaturel parfait, qui consiste dans la vue immédiate de Dieu et dans le parfait amour de Dieu qui y est joint.

Le symbole dans sa forme orientale et le symbole des apôtres, dans sa formule du Ve siècle, renferment cette profession de foi : « Je crois en la vie éternelle » (D 6 et 9). Le pape Benoît XII a déclaré, dans la Constitution dogmatique *Benedictus Deus* (1336), que les âmes totalement pures entrent dans le ciel et contemplent l'essence divine immédiatement et face à face, tandis que l'essence divine se montre à eux immédiatement, sans voile, clairement et ouvertement, et qu'en raison de cette vue et de cette jouissance, ces âmes sont véritablement heureuses et possèdent la vie éternelle et le repos éternel (D 530; cfr D 40, 86, 693, 696).

L'eschatologie des plus anciens livres de l'*Ancien Testament* est encore imparfaite. D'après elle, les âmes des défunts descendent dans le scheol, où elles mènent une existence sombre et sans joie. Le sort des justes est cependant meilleur que celui des impies. De là s'est développée cette idée de la rémunération dans l'autre vie, qui ressort clairement dans les livres plus récents. Le psalmiste espère que Dieu libérera son âme du scheol et sera son partage pour l'éternité (*Ps.* 48, 16; 72, 26). Daniel atteste la résurrection du corps pour la vie éternelle, ou pour la honte et l'éternelle horreur (XII, 2). Les martyrs de l'époque macchabéenne puisent force et consolation dans l'espérance de la vie éternelle (*II Macchabées*, VI, 26; VII, 29.36). Le *Livre de la Sagesse* décrit le bonheur et la paix des âmes des justes qui reposent dans la main de Dieu et vivent éternellement auprès de lui.

Jésus représente le bonheur du ciel sous l'image d'un banquet nuptial (Matthieu, XXV, 10; cfr Matthieu, XXII, 1 sqq; Luc, XIV, 15 sqq) et le désigne comme la vie, ou la vie éternelle (cfr Matthieu, XVIII, 8; XIX, 29; XXV, 46; Jean, III, 15 sqq; IV, 14; V, 24; VI, 35-59; X, 28; XII, 25; XVII, 2). La condition pour obtenir la vie éternelle est la connaissance de Dieu et du Christ : « La vie éternelle, c'est qu'ils te connaissent, toi, le seul vrai Dieu, et celui que tu as envoyé, Jésus-Christ » (Jean, XVII, 3). A ceux qui ont le cœur pur il promet la vue de Dieu : « Heureux ceux qui ont le cœur pur, car ils verront Dieu » (Matthieu, V, 8).

Saint Paul souligne le caractère mystérieux du bonheur futur : « l'œil n'a pas vu, l'oreille n'a pas entendu, le cœur de l'homme n'a pas compris, tout ce que Dieu a préparé pour ceux qui l'aiment » (*I Cor.*, II, 9; cfr *II Cor.*, XII, 4). Les justes reçoivent comme récompense la vie éternelle (*Romains*, II, 7; VI, 22) et une gloire hors de proportion avec les souffrances de ce monde *Romains*, VIII, 18). A la place de la connaissance imparfaite de Dieu sur la terre, se produit la vision directe de Dieu (*I Cor.*, XIII, 12; *II Cor.*, V, 7).

C'est une idée fondamentale de la théologie *johannique* que, par la foi à Jésus, Messie et Fils de Dieu, on arrive à la vie éternelle (cfr Jean, III, 16.36; XX, 31; I Jean, V, 13). La vie éternelle consiste dans la vision directe de Dieu. I Jean, III, 2 : « Nous serons semblables à lui; car nous le verrons tel qu'il est. » L'*Apocalypse* dépeint le bonheur des saints dans la société de Dieu et de l'Agneau, c'est-à-dire du Christ glorifié. Tous les maux physiques ont disparu (cfr *Apocalypse*, VII, 9-17; XXI, 3-7).

Saint Augustin s'occupe en détail de l'essence du bonheur du ciel; il la place dans la vue immédiate de Dieu (cfr *De civ. Dei*, XXII, 29-30). La *scolastique* insiste sur son absolue supernaturalité et demande pour cela une lumière spéciale de connaissance, le *lumen gloriae* (cfr *Ps.* 35, 10; *Apocalypse*, 22, 5), c'est-à-dire une faculté surnaturelle habituelle de l'intelligence qui la rend capable de l'acte de la vision de Dieu (cfr S. Th., I, 12, 4 et 5; D 475. Cfr Livre I, § 6, 3 et 4).

Les *actes* qui constituent le bonheur du ciel sont la connaissance (visio), l'amour (amor, caritas) et la jouissance (gaudium, fruitio). L'acte fondamental, est, pour les *thomistes*, la connaissance et, pour les *scotistes*, l'amour.

Sur l'*objet* de la vision béatifique (cfr Livre I, § 6, 2).

2. Le bonheur accidentel du ciel

Au bonheur essentiel du ciel, qui naît de la vision directe de Dieu, s'ajoute un bonheur accidentel qui procède de la connaissance naturelle et de l'amour des biens créés. Sententia communis.

Les saints obtiennent un bonheur accidentel de la société du Christ, de la sainte Vierge, des anges et des saints, de leur réunion avec des parents et des amis, de la connaissance des œuvres de Dieu. L'union de l'âme avec le corps glorifié, à la résurrection, signifie un accroissement accidentel de la gloire céleste.

D'après la scolastique, trois classes de saints reçoivent en plus du bonheur essentiel (aurea, sc. corona) une récompense particulière pour la victoire éclatante remportée par eux, l'*aureola* : les *Vierges* pour leur victoire sur la chair, conformément à *Apocalypse*, XIV, 4, les *Martyrs* pour leur victoire sur le monde, conformément à Matthieu, V, 11, les *Docteurs* pour leur victoire sur le diable, père du mensonge, conformément à Daniel, XII, 3 et à Matthieu, V, 19. D'après saint Thomas l'*aureola* consiste essentiellement dans la joie consécutive aux œuvres accomplies par eux dans la lutte contre les ennemis du salut (*Suppl.* 96, 1). Sur le terme *aurea* cfr *Apocalypse*, IV, 4; XIV, 14; pour le mot *aureola*, cfr *Exode*, XXV, 25.

3. Caractéristique du ciel

a) Éternité

Le bonheur du ciel durera éternellement. De fide.

Le pape Benoît XII a déclaré : « Cette contemplation et cette jouissance (de l'essence divine) continueront sans interruption ni diminution jusqu'au jugement dernier et ensuite durant toute l'éternité » (D 530).

Contrairement à la doctrine de l'Église, *Origène* enseigne la transformation morale des élus, ce qui inclut la possibilité de la diminution ou de la perte du bonheur céleste.

Jésus compare la récompense des bonnes œuvres à des trésors célestes qui ne peuvent être perdus (Matthieu, VI, 20; Luc, XII, 33). Celui qui se fait des amis avec le mammon injuste sera reçu dans les « tabernacles éternels » (Luc, XVI, 9). Les justes entreront dans la « vie éternelle » (Matthieu, XXV, 46; cfr Matthieu, XIX, 29; *Romains*, II, 7; Jean, III, 15). *Saint Paul* parle du bonheur éternel sous l'image d'une « couronne impérissable » (*I Cor.*, IX, 25). *Saint Pierre* l'appelle « la couronne de gloire qui ne se flétrit pas » (I Pierre V, 4).

Saint Augustin établit la durée éternelle du ciel sur le concept de bonheur parfait : « Comment peut-il être question d'un véritable bonheur, où manque la confiance en sa durée éternelle ? (*De civ. Dei*, XII, 13, 1; cfr X, 30; XI, 13).

La volonté du saint est tellement affermie dans le bien, par son union intime avec Dieu dans la charité, qu'une séparation d'avec Dieu par le péché est moralement impossible (impeccabilité morale).

b) Inégalité

Le degré du bonheur céleste varie chez les différents saints suivant leurs mérites. De fide.

Le Décret pour les Grecs du concile de Florence (1439) déclare : Les âmes des justes complètement purifiés « voient clairement le Dieu unique en trois personnes, tel qu'il est, mais conformément à la diversité des mérites, l'un le voit d'une manière plus parfaite que l'autre » (D 693). Le concile de Trente a défini que le justifié mérite par ses bonnes œuvres une augmentation de sa gloire céleste (D 842).

Contre la doctrine de l'Église, *Jovinien*, sous l'influence du stoïcisme, enseigne l'égalité de toutes les vertus, *Luther*, de son côté enseigne une imputation extérieure de la justice du Christ. De ces deux théories résulte l'égalité du bonheur céleste.

Jésus assure : « Le Fils de l'homme rendra à chacun selon ses œuvres » (Matthieu, XVI, 27). *Saint Paul* enseigne : « Chacun recevra son salaire à la mesure de sa peine » (*I Cor.*, III, 8). « Qui sème chichement moissonnera chichement; qui sème abondamment moissonnera abondamment » (*II Cor.*, IX, 6; cfr *I Cor.*, XV, 41-42).

Les *Pères* aiment à invoquer la parole de Jésus sur les nombreuses demeures dans la maison de son Père (Jean, XIV, 2). *Tertullien* remarque : « Pourquoi ces nombreuses habitations près du Père, sinon à cause de la diversité des mérites ? » (Scorpion, 6). *Saint Augustin* voit dans le denier que tous les ouvriers de la vigne reçoivent pareillement, malgré la diversité de la durée de leur travail (Matthieu, XX, 1-16) la vie éternelle qui est d'une durée éternelle pour tous; dans les nombreuses habitations de la maison du Père (Jean, XIV, 2) il voit les divers genres de récompenses qui s'attachent à l'unique vie éternelle. A cette objection : l'inégalité engendre l'envie, il répond : « Il n'y aura point d'envie à cause de l'inégalité de gloire, parce que régnera dans tous l'unité de l'amour » (*In Joan. tr.* 67, 2) (cfr S. Jérôme, *Adv. Jovin.*, II, 18-34. S. Th., I, 12, 6).

BIBLIOGRAPHIE : J. BAUTZ, *Der Himmel*, May 1881. L. BRÉMOND, *Le ciel. Ses joies, ses splendeurs*, P 1925. E. KREBS, *Was kein Auge gesehen*, Fr 1940. J. GUMMERSBACH, *Unsündlichkeit* (cfr p. 58), 91 sqq. J. THEISSING, *Die Lehre Jesu von der ewigen Seligkeit*, Br 1940. H. WICKI, *Die Lehre von der himmlischen Seligkeit in der mittelalterlichen Scholastik von Petrus Lombardus bis Thomas von Aquin*, Fr/S 1954. Cfr Livre I, § 6.

§ 4. L'ENFER

1. Réalité de l'enfer

Les âmes de ceux qui meurent en état de péché grave personnel vont en enfer. De fide.

L'enfer est un lieu et un état de malheur éternel, dans lequel se trouvent les hommes rejetés par Dieu.

La réalité de l'enfer a été contestée par diverses sectes, qui admettent une destruction totale des impies après leur mort ou après le jugement général, et par tous les négateurs de l'immortalité personnelle (matérialisme).

Le Symbole *Quicumque* professe : « Ceux qui ont fait le mal iront au feu éternel » (D 40). Benoît XII déclare dans la constitution dogmatique *Benedictus Deus* : « Suivant l'ordre général de Dieu, les âmes de ceux qui meurent en état de péché grave personnel descendent, aussitôt après la mort, dans l'enfer où elles sont punies par des souffrances infernales » (D 531; cfr D 429, 464, 693, 835, 840).

L'*Ancien Testament* ne contient que dans ses livres les plus récents de claires affirmations sur les peines des impies. Selon Daniel, XII, 2, ils ressusciteront « pour l'opprobre et une éternelle horreur ». Selon

Judith, XVI, 20-21 (G 16, 17) le Seigneur tout-puissant tirera vengeance des ennemis d'Israël et les visitera au jour du jugement. « Il enverra le feu et les vers dans leurs chairs et ils brûleront et se consumeront (G : ils pleureront de douleur) éternellement » (cfr Isaïe, LXVI, 24). Suivant *Sagesse*, IV, 19, les impies « seront relégués parmi les morts dans une éternelle ignominie »; « ils seront livrés à la douleur et leur souvenir périra » (cfr III, 10; VI, 5 sqq).

Jésus menace les pécheurs des peines de l'enfer. Il l'appelle « la géhenne » (Matthieu, V, 29; X, 28; XXIII, 15.33; Marc, IX, 43.45.47 [G]; originairement = vallée de Hinnom), « géhenne de feu » (Matthieu, V, 22; XVIII, 9), « géhenne où le ver ne meurt pas et le feu ne s'éteint pas » (Marc, IX, 46 [G 47], « feu éternel » (Matthieu, XXV, 41), « feu inextinguible » (Matthieu, III, 12; Marc, IX, 42 (G 43)), « fournaise » (Matthieu, XIII, 42.50), « peine éternelle » (Matthieu, XXV, 46). Il y aura « des ténèbres » (Matthieu, VIII, 12; XXII, 13; XXV, 30), « des hurlements » et « des grincements de dents » (Matthieu, XIII, 42.50; XXIV, 51; Luc, XIII, 28).

Saint Paul atteste : « Ils subiront, ceux-là (qui ne connaissent pas Dieu et n'obéissent pas à l'Évangile), la peine d'une éternelle perdition, loin de la face du Seigneur et loin de la gloire de sa majesté » (*II Thess*, I, 9; cfr *Romains*, II, 6-9; *Hébreux*, X, 26-31). D'après l'Apocalypse (XI, 8), les impies « auront en partage l'étang embrasé de feu et de souffre »; là « ils seront torturés jour et nuit durant l'éternité » (XX, 10; cfr II Pierre, II, 6; Jude, VII).

Les *Pères* attestent unanimement la réalité de l'enfer. Selon *saint Ignace d'Antioche*, « celui qui, par ses pernicieuses doctrines, aura corrompu la foi divine, pour laquelle Jésus-Christ a été crucifié, ira au feu éternel, lui et celui qui l'écoute » (*Éphésiens*, XVI, 2). *Saint Justin* établit la peine de l'enfer sur l'idée de la justice divine, qui ne peut pas laisser sans punition les transgresseurs de la loi (*Apol.*, II, 9) (cfr *Apol.*, I, 8, 4; XXI, 6; XXVIII, 1. *Martyre de S. Polycarpe*, II, 3; XI, 2. S. Irénée, *Adv. haer.*, IV, 28, 2).

2. Essence de la peine de l'enfer

La scolastique distingue, dans la peine de l'enfer, un double élément : la peine du dam et la peine du sens. La première correspond à l'aversion pour Dieu qui existe dans le péché grave, la seconde à l'attrait pour la créature.

La *peine du dam*, qui constitue l'essence proprement dite de la peine de l'enfer, consiste dans la privation de la vision béatifique. Cfr Matthieu, XXV, 41 : « Allez-vous-en loin de moi, maudits! » Matthieu, XXV, 12 : « Je ne vous connais pas. » *I Cor.*, VI, 9 : « Ne savez-vous pas que les injustes n'auront point part au royaume de Dieu ? » (Luc, XIII, 27; XIV, 24; *Apocalypse*, XXII, 15; S. Augustin, *Enchiridion*, 112).

La *peine du sens* consiste dans des souffrances qui sont causées de l'extérieur, par des moyens sensibles, (elle est appelée aussi peine positive de l'enfer). La sainte Écriture parle souvent du feu de l'enfer auquel sont livrés les damnés; elle appelle l'enfer un lieu où il y aura des lamentations et des grincements de dents — image de la souffrance et du désespoir.

Le *feu de l'enfer* a été compris au sens figuré comme une image de douleurs purement spirituelles, en particulier des remords de la conscience, par quelques Pères, tels Origène et saint Grégoire de Nysse, et par des théologiens, tels que Ambroise Catharin, J. A. Möhler, et H. Klee. Cette opinion n'a pas été réprouvée par le magistère ecclésiastique. La majorité des Pères, les scolastiques et la plupart des théologiens modernes admettent un feu physique, mais soulignent sa différence avec le feu ordinaire. Saint Thomas, à l'exemple de saint Augustin et de saint Grégoire, le Grand explique l'action d'un feu physique sur des êtres purement spirituels, comme un lien des esprits avec du feu matériel qui est un instrument de la justice vindicative de Dieu. Les esprits sont ainsi soumis à la matière et gênés dans leur libre mouvement (*Suppl.* 70, 3). Relativement à une déclaration de la Sacrée Pénitencerie, du 30 avril 1890, au sujet du feu de l'enfer (Cavallera 1466), cfr H. Lange, Schol 6 (1931) 89-90.

3. Caractéristiques de l'enfer

a) Éternité

Les peines de l'enfer durent toute l'éternité. De fide.

Le chapitre Firmiter du 4e concile du Latran (1215) a déclaré : « Les damnés subiront avec le démon un châtiment perpétuel » (D 429; cfr D 40, 835, 840). Un synode de Constantinople (543) a condamné l'apocatastase d'Origène (D 2111).

Tandis qu'*Origène* niait absolument l'éternité des peines de l'enfer, *H. Schell* († 1906) les réservait à ceux qui pèchent « avec la main levée » c'est-à-dire avec la haine de Dieu et persistent dans cet état d'esprit pendant l'autre vie.

La sainte Écriture met en relief la durée éternelle des peines de l'enfer, en parlant d'une « éternelle horreur » (Daniel, XII, 2; cfr *Sagesse*, IV, 18), d'un « feu éternel » (Judith, XVI, 21; Matthieu, XVIII, 8; XXV, 41; Jude, 7), d'un « châtiment éternel » (Matthieu, XXV, 46), d'une « éternelle perdition » (*II Thess.*, I, 9). Cette épithète « éternel » ne doit pas être prise au sens d'une durée très longue, mais limitée, c'est ce que prouvent des expressions parallèles comme « feu inextinguible » (Matthieu, III, 12; Marc, IX, 42 G 43) ou « géhenne où le ver ne meurt pas et le feu ne s'éteint pas » (Marc, IX, 46 G 47), ainsi que le parallélisme entre « châtiment éternel — vie éternelle » dans Matthieu, XXV, 46. D'après l'Apocalypse XIV, 11 (XIX, 3) « la fumée de leur supplice monte éternellement », c'est-à-dire sans fin (cfr *Apocalypse*, XX, 10).

La « restauration de toutes choses » annoncée dans le *Livre des Actes* (III, 21) ne se rapporte pas au sort des damnés, mais au renouvellement du monde qui se produira lors du retour du Christ.

Les *Pères* antérieurs à Origène attestent unanimement la durée éternelle des peines de l'enfer (cfr S. Ignace, *Éphésiens*, XVI, 2; S. Justin, *Apol.*, I, 28, 1; *Martyre de S. Polycarpe*, II, 3; XI, 2; S. Irénée, *Adv. haer.*, IV, 28, 2; Tertullien, *De poenit.*, 12). L'attitude négative d'Origène est due à la théorie platonicienne selon laquelle le but de toute peine est l'amélioration du coupable. Origène a été suivi par saint Grégoire de Nysse, Didyme d'Alexandrie et Evagre le Pontique. *Saint Augustin* défendit la durée sans fin des peines de l'enfer contre Origène et contre « des miséricordieux » (S. Ambroise) qui étant donnée la miséricorde divine, enseignaient le rétablissement des chrétiens morts dans le péché grave (cfr *De civ. Dei*, XXI, 23; *Ad Orosium*, VI, 7; *Enchir.* 112).

En raison de la doctrine révélée, il faut admettre que la volonté des damnés est endurcie immuablement dans le mal et inaccessible à une véritable contrition. Cet endurcissement vient de ce que Dieu refuse toute nouvelle grâce au damné (cfr S. Th., I, II, 85, 2 ad 3; *Suppl.* 98, 2.5.6).

b) Inégalité

Les peines des damnés sont différentes, d'après la mesure de leur faute. Sententia communis.

Les conciles de Lyon et de Florence déclarent que les âmes des damnés sont punies différemment (poenis tamen disparibus puniendas)

(D 464, 693). Vraisemblablement, il s'agit non pas simplement d'une différence de nature dans la peine pour le péché originel (peine du dam) et pour les péchés personnels (peine du dam et peine du sens), mais aussi d'une différence de mesure dans la peine pour les péchés personnels.

Jésus menace les habitants de Corozaïn et de Bethsaïde, à cause de leur impénitence, d'un jugement plus sévère que pour les habitants de Tyr et de Sidon (Matthieu, XI, 22). Un jugement particulièrement sévère sera porté contre les scribes (Luc, XX, 47).

Saint Augustin affirme : « Dans leur détresse, les damnés auront un sort plus supportable, l'un que l'autre » (*Enchir.* 111). — La justice exige que la grandeur du châtiment corresponde à la gravité de la faute.

BIBLIOGRAPHIE : J. BAUTZ, *Die Hölle*, May [2]1905. M. CARROUGES et autres auteurs, *L'enfer*, P 1950. J. SACHS, *Die ewige Dauer der Höllenstrafen*, Pa 1900. J. STUFLER, *Die Heiligkeit Gottes und der ewige Tod*, In 1904. ID., *Die Théorie der freiwilligen Verstocktheit*, In 1905. F. X. KIEFL, *Die Ewigkeit der Hölle*, Pa 1905. A. LEHAUT, *L'éternité des peines de l'enfer dans saint Augustin*, P 1918. K. ADAM, *Zum problem der Apokatastasis*, ThQ 131 (1951), 129-138.

§ 5. LE PURGATOIRE

1. Réalité du purgatoire

a) Le dogme

Les âmes des justes qui, au moment de la mort, sont encore chargées de péchés véniels ou de peines temporelles dues au péché, vont au purgatoire. De fide.

Le purgatoire est un lieu et un état de purification par des peines temporaires.

La réalité du purgatoire a été niée par les *cathares*, les *vaudois*, les *réformateurs* et une partie des Grecs schismatiques. Sur la doctrine de Luther, (cfr les *Articles de Smalkalde*, Pars II, Art. II § 12-15; sur la doctrine de Calvin, *Instit. chr.* III, 5, 6-10; sur la doctrine de l'église grecque-orthodoxe, la *Confession orthodoxe de Pierre Moghila*, P. I, q. 64-66 (remaniée par Mélétios Syrigos) et la *Confession de Dosithée*, Decr. 18).

Les conciles de Lyon et de Florence ont défini, contre les Grecs schismatiques, dont l'opposition portait principalement contre un lieu particulier de purification, le feu du purgatoire et le caractère expiatoire des peines : « les âmes de ceux qui sont sortis de cette vie avec un véritable repentir et l'amour de Dieu, mais avant d'avoir satisfait par de dignes fruits de pénitence pour leurs fautes et leurs omissions, sont purifiées après la mort par des peines purificatrices » (D 464, 693; cfr D 456, 570s). Le concile de Trente, contre les réformateurs, qui déclaraient la doctrine du purgatoire contraire à l'Écriture (cfr D 777) et la rejetaient également du point de vue de leur doctrine sur la justification, a affirmé la réalité du purgatoire et l'utilité des suffrages pour les âmes du purgatoire : purgatorium esse animasque ibi detentas fidelium suffragiis... juvari (D 983; cfr D 840, 998).

b) Preuve scripturaire

La sainte Écriture enseigne indirectement l'existence du purgatoire, en admettant la possibilité d'une purification dans l'autre vie.

D'après II Macchabées, XII, 42-46, les Juifs prièrent pour les soldats tués sur lesquels on avait trouvé des objets consacrés aux idoles, afin d'obtenir le pardon de leur péché; ensuite ils envoyèrent 2.000 drachmes d'argent à Jérusalem, pour y offrir un sacrifice expiatoire en leur faveur. Ils étaient donc persuadés que les défunts peuvent être délivrés de leurs péchés par la prière et les sacrifices. L'hagiographe approuve cette conduite : « Songeant à la grâce magnifique réservée à ceux qui meurent pieusement — sainte et pieuse pensée — il fit un sacrifice expiatoire pour les morts, afin qu'ils fussent absous de leur péché » (v. 45 d'après G).

Les paroles du Seigneur (Matthieu, XII, 32) : « Pour quiconque dira une parole contre l'Esprit-Saint, il n'y aura de pardon ni dans ce monde-ci ni dans le monde à venir » laissent entrevoir la possibilité que d'autres péchés soient pardonnés non seulement en ce monde, mais aussi dans l'autre. Saint Grégoire le Grand fait cette remarque : « Cette phrase donne à comprendre que certains péchés peuvent être remis en ce monde et certains autres dans le monde futur » (*Dial.*, IV, 39) (cfr S. Augustin, *De civ. Dei*, XXI, 24, 2; D 456).

Saint Paul déclare, dans la *I Cor.*, III, 12-15 : L'ouvrage du prédicateur de la foi qui construit sur le fondement qu'est le Christ, mais emploie du bois, du foin et de la paille, c'est-à-dire fournit du mauvais travail, n'aura

pas de solidité, quand il sera éprouvé par le feu au jour du Seigneur. V. 15 : « Celui dont l'ouvrage brûlera sera puni; toutefois lui-même sera sauvé, mais comme à travers le feu », c'est-à-dire comme un homme qui, dans un incendie, perd tout et ne sauve que sa vie. L'Apôtre parle d'une punition passagère, consistant vraisemblablement en de lourds tourments au jour du jugement, mais suivis par le salut définitif. Les Pères latins entendent ce passage d'une peine de purification passagère dans l'au-delà. Ils interprètent trop littéralement, au sens d'un feu physique, la comparaison « comme à travers le feu » (cfr S. Augustin, *Enarr. in Ps.* 37, 3; S. Césaire d'Arles, *Sermo* 179).

Le texte de Matthieu, v, 26 : « En vérité, je le dis, tu n'en sortiras pas (de la prison), que tu n'aies payé jusqu'au dernier centime », sous forme de parabole, menace d'un juste châtiment par le divin Juge celui qui ne remplit pas le commandement de l'amour fraternel chrétien. En exploitant davantage cette parabole, on en vint à y voir exprimé, sous cette peine de prison limitée dans le temps, un état de punition dans l'autre vie, limité aussi dans sa durée. *Tertullien* entend, par la prison le monde souterrain, et par le dernier centime « les fautes minimes qui doivent y être expiées par un ajournement de la résurrection » (pour le règne de mille ans) (*De anima* 58) (cfr S. Cyprien, *Ep.* 55, 20).

c) Preuve de Tradition

Le centre de gravité de la preuve en faveur de l'existence du purgatoire repose sur le témoignage des Pères. Les Pères latins surtout utilisent les passages scripturaires mentionnés comme preuves d'une purification passagère et d'un pardon des péchés dans l'au-delà. *Saint Cyprien* enseigne que les pénitents, morts après avoir été réconciliés, doivent fournir dans l'autre vie le reste de la satisfaction encore exigible, tandis que le martyre représente une satisfaction complète : « C'est une chose de se laver de ses péchés par le tourment d'une longue souffrance et de se purifier par le feu, et une autre de purifier son âme de tous ses péchés par le martyre » (*Ep.* 55, 20). *Saint Augustin* distingue des peines temporelles qui doivent être subies en cette vie et des peines qui sont à subir après la mort : « Les uns ne subissent des peines temporelles qu'en cette vie, d'autre seulement après leur mort, d'autres encore durant leur vie et après leur mort, mais toujours devant ce très sévère et dernier tribunal » (*De civ. Dei*, XXI, 13). Il parle assez fréquemment d'un feu correcteur ou purificateur (ignis emendatorius, ignis purgatorius; cfr *Enarr. in Ps.* 37, 3; *Enchir.* 69), D'après sa doctrine, les suffrages profitent à ceux qui sont nés de nouveau dans le Christ et n'ont pas assez bien vécu pour ne plus avoir besoin d'une telle aide après la mort, mais qui ne sont pas non plus assez mauvais pour que cette aide ne leur serve pas, donc à un groupe intermédiaire entre les bienheureux et les damnés (*Enchir.* 110; *De civ. Dei* XXI, 24, 2). Des inscriptions funéraires de l'antiquité chrétienne implorent pour les défunts paix et rafraîchissement.

Spéculativement, l'existence du purgatoire repose sur la sainteté et la justice de Dieu. La première demande que seules des âmes totalement pures soient admises dans le ciel (*Apocalypse*, XXI, 27); la seconde exige que les peines encore dues au péché soient subies, mais interdit d'autre part que des âmes unies à Dieu par la charité, soient repoussées en enfer. Il faut donc admettre un état intermédiaire ayant pour but une purification définitive et par conséquent de durée limitée (cfr S. Thomas, *Sent.*, IV, d. 21 q.1, a. 1, qc 1; S.c.G., IV, 91).

2. Essence de la peine du purgatoire

Dans la peine du purgatoire on distingue, comme pour la peine de l'enfer, une peine du dam et une peine du sens.

La *peine du dam* consiste dans l'exclusion temporaire de la vision béatifique. En raison du jugement particulier préalable, elle est toutefois unie à la certitude du bonheur final (D 778). Les âmes du purgatoire se savent les enfants et les amis de Dieu et aspirent à l'union la plus intime avec lui. Elles ressentent pour cela d'autant plus douloureusement cette séparation temporaire.

A la peine du dam vient s'ajouter, d'après l'enseignement général des théologiens, une *peine du sens*. Comme châtiment externe, les Pères latins, les scolastiques et de nombreux théologiens récents admettent, d'après *I Cor.*, III, 15, un feu physique. L'attestation biblique est cependant insuffisante. Les déclarations conciliaires officielles, provoquées par les Grecs séparés, qui refusent d'admettre un feu purificateur, parlent seulement de *peines* purificatrices (poenae purgatoriae) et non pas de *feu* purificateur. D 464, 693. Cfr S. Thomas, *Sent.*, IV, d. 21, q. 1, a. 1, qc. 3.

3. Objet de la purification

La remise des *péchés véniels* non encore pardonnés a lieu, selon saint Thomas (*De malo*, VII, 11), comme déjà en cette vie, par un acte de contrition posé à l'aide de la grâce. Cet acte de contrition, excité sans doute immédiatement après l'entrée au purgatoire, n'opère pas la suppression ou la diminution de la peine due au péché, parce que, dans l'autre vie, il n'y a plus possibilité de mériter.

Les *peines temporelles* sont expiées dans le purgatoire par la *satispassio*, c'est-à-dire en supportant volontairement les souffrances expiatoires imposées par Dieu.

4. Durée du purgatoire

Le purgatoire ne durera pas au-delà du jugement général. Sententia communis.

Après la sentence du Souverain Juge (Matthieu, XXV, 34.41), il n'y aura plus que deux états, le ciel et l'enfer. Saint Augustin déclare : « Qu'on ne compte sur des peines purificatrices qu'avant ce terrible et dernier jugement » (*De civ. Dei*, XXI, 16; cfr XXI, 13). On ne peut rien dire sur la durée de l'épreuve purificatrice pour l'âme, prise individuellement (cfr D 1143).

Pour chaque âme, le purgatoire durera aussi longtemps qu'elle ne sera pas libérée de toute faute et de toute peine. Aussitôt achevée sa purification, elle est reçue dans le bonheur du ciel (D 530, 693).

BIBLIOGRAPHIE : B. BARTMANN, *Das Fegfeuer*, Pa [2]1929. M. JUGIE, *Le purgatoire et les moyens de l'éviter*, P 1941. M. GRANDCLAUDON, *Les livres des Macchabées*, dans PIROT-CLAMER, *La Sainte Bible*, P 1951, 218 sqq. A. LANDGRAF, *I Cor.*, III, 10-17, *bei den lateinischen Vätern und in der Frühscholastik*, Bibl 5 (1924), 140-172. L. PETIT, *Documents relatifs au concile de Florence. I. La question du purgatoire à Ferrare*, P 1920. G. HOFMANN, *Concilium Florentinum. I. Erstes Gutachten der Lateiner über das Fegfeuer*, R 1929; *II. Zweites Gutachten der Lateiner über das Fegfeuer*, R 1930.

CHAPITRE II

L'eschatologie de l'humanité dans son ensemble

§ 6. LE RETOUR DU CHRIST

1. Réalité du retour

A la fin du monde, le Christ reviendra, dans la gloire, pour le jugement. De fide.

Le Symbole des apôtres professe : « D'où il viendra juger les vivants et les morts. » De même les symboles postérieurs. Le symbole de Nicée-Constantinople ajoute : « dans la gloire » (D 86; cfr D 40, 54, 287, 429).

Jésus, a clairement prédit, à plusieurs reprises, son retour (parousie) à la fin du monde Matthieu, XVI, 27 (Marc, VIII, 38; Luc, IX, 26) : « Le Fils de l'homme viendra, dans la gloire de son Père, avec ses anges, et alors il rendra à chacun selon ses œuvres. » Matthieu, XXIV, 30 (Marc, XIII, 26; Luc, XXI, 27) : « Alors paraîtra dans le ciel le signe du Fils de l'homme, alors se lamenteront toutes les tribus de la terre, et elles verront le Fils de l'homme venir sur les nuées du ciel, avec beaucoup de puissance et de gloire. » Le signe du Fils de l'homme, d'après l'exégèse des Pères, est la croix. La venue sur les nuées du ciel (cfr Daniel, VII, 13) révèle sa puissance et sa gloire divines. Cfr Matthieu, XXV, 31; XXVI, 64; Luc, XVII, 24.26 (« le jour du Fils de l'homme »); Jean, VI, 39 (« le dernier jour »); *Actes*, I, 11.

La plupart des Épîtres renferment, à l'occasion, des allusions au retour du Seigneur, à la manifestation, qui y est jointe, de sa gloire et au jugement. *Saint Paul* écrit à la communauté de Thessalonique qui tenait la parousie pour imminente et s'inquiétait du sort de ceux qui étaient déjà morts : « Nous vous le déclarons, sur la parole du Seigneur : nous, les vivants, qui serons là pour l'arrivée du Seigneur, nous ne devancerons pas les morts. Car au signal donné, à la voix de l'archange, au son de la trompette divine, le Seigneur en personne descendra du ciel et ceux qui sont morts dans le Christ ressusciteront d'abord. Ensuite, nous, les vivants, qui serons encore là, nous serons emportés ensemble avec eux sur les nuées, à la rencontre du Seigneur dans les airs; et ainsi nous serons pour toujours avec le Seigneur » (*I Thess.*, IV, 15-17). Comme l'Apôtre, immédiatement après, enseigne l'incertitude de la date de ce retour (V, 1-2), il admet dans ces paroles, à titre de pure hypothèse, comme arrivé réellement, ce qui est possible, en se plaçant au point de vue de ses lecteurs (cfr D 2181). Le but du retour du Christ est la résurrection des morts et une juste rémunération (*II Thess.*, I, 8). Les fidèles doivent donc être trouvés « irréprochables » au retour du Seigneur (*I Cor.*, VI, 8; *I Thess.*, III, 13; V, 23). Cfr II Pierre, I, 16; I Jean, II, 28; Jacques, V, 7; Jude, 14).

Le témoignage de la Tradition est unanime. *Didaché*, XVI, 8 : « Alors le monde verra le Seigneur venir sur les nuées du ciel » (cfr X, 00.)

2. Signes avant-coureurs de la parousie

a) Promulgation de l'Évangile dans le monde entier

Jésus le certifie : « Cet Évangile du royaume sera proclamé par toute la terre, en témoignage pour toutes les nations. Alors viendra la fin » (Matthieu, 14; cfr Marc, XIII, 10). Ces paroles ne signifient pas que la fin arrivera aussitôt que l'Évangile aura été prêché dans le monde entier.

b) Conversion des Juifs

Saint Paul dévoile dans *Romains*, XI, 25-32 « le mystère » : Quand la plénitude, c'est-à-dire le nombre des païens fixé par Dieu, sera entrée dans le royaume de Dieu, « Israël tout entier » se convertira et sera sauvé. Il s'agit d'une universalité morale. Fréquemment la conversion du peuple juif est mise en relation causale avec le *retour d'Élie*, mais sans preuve suffisante. Le prophète Malachie a prédit : « Voici que je vais vous envoyer Élie le prophète, avant que n'arrive mon jour, grand et formidable. Il ramènera le cœur des pères vers leurs fils et le cœur des fils vers leurs pères, de peur que je ne vienne frapper le pays d'interdit » (4, 5; M 3, 23). Le judaïsme a entendu ce passage d'un retour d'Élie dans sa chair (cfr *Ecclésiastique*, XLVIII, 10), mais l'a transporté au début de l'ère messianique et a vu dans Élie un précurseur du Messie (Jean, I, 21; Matthieu, XVI, 14). Jésus confirme la venue d'Élie, mais la rapporte à l'apparition de Jean-Baptiste dont les anges avaient annoncé qu'il précéderait le Seigneur, c'est-à-dire Dieu, avec l'esprit et la puissance d'Élie (Luc, I, 17) : « L'Élie qui doit venir (d'après la prédiction du prophète), c'est lui (Jean-Baptiste). » Je vous le dis, Élie est déjà venu, mais ils ne l'ont pas reconnu et ils ont fait de lui ce qu'ils ont voulu » (Matthieu, XVII, 12; Marc, IX, 13). Jésus ne parle pas expressément d'une venue future d'Élie avant le jugement dernier, et vraisemblablement pas même dans Matthieu, XVII, 11 (« Élie doit venir en effet remettre tout en ordre ») où est seulement reproduite la prophétie de Malachie. Jésus la voit déjà réalisée dans la venue de Jean-Baptiste (Matthieu, XIX, 12).

c) Apostasie

Jésus prédit, pour l'époque qui précédera la fin, l'arrivée de faux prophètes qui tromperont beaucoup de monde (Matthieu, XXIV, 4-5). Saint Paul assure qu'avant le retour du Seigneur doit arriver l'apostasie », c'est-à-dire l'apostasie de la foi chrétienne (*II Thess.*, II, 3).

d) Arrivée de l'antéchrist

L'apostasie est en relation causale avec l'apparition de l'antéchrist. *II Thess.*, II, 3 : « Il faut d'abord que vienne l'apostasie et que se révèle l'homme d'iniquité, le fils de perdition, 4. l'adversaire, celui qui s'élève contre tout ce qui porte le nom de Dieu ou qu'on adore, jusqu'à trôner en personne dans le temple de Dieu, en se donnant lui-même pour Dieu. » Il apparaît avec la puissance de Satan, fait de faux miracles pour amener les hommes à l'apostasie de la vérité et à l'injustice et les précipiter à leur perte (v. 9-11). Jésus, à son arrivée, le détruira « avec le souffle de sa bouche », c'est-à-dire par une force émanant de lui (v. 8). C'est saint Jean qui emploie le premier le nom d'antéchrist (I Jean, II, 18-.22; IV, 3; II Jean, 7); mais il donne aussi ce nom aux hérétiques qui parlent dans l'esprit de l'antéchrist. D'après saint Paul et

saint Jean, l'antéchrist apparaîtra comme une personnalité humaine déterminée qui sera l'instrument de Satan. La *Didaché* parle de l'apparition du « séducteur du monde » (XVI, 4).

Il y a lieu de rejeter l'interprétation historique (Néron) ainsi que l'explication basée sur l'histoire des religions qui cherche l'origine de l'idée d'antéchrist dans les mythes babyloniens et perses. La plus ancienne monographie sur l'antéchrist a été écrite par saint Hippolyte de Rome.

e) Grandes tribulations

Jésus a prédit des guerres, des famines, des tremblements de terre et de terribles persécutions pour ses disciples : « Alors on vous livrera aux supplices, on vous fera mourir et vous serez en butte à la haine de tous les peuples à cause de mon nom » (Matthieu, XXIV, 9). De gigantesques catastrophes dans la nature précéderont le retour du Seigneur (Matthieu, XXIV, 28; cfr Isaïe, XIII, 10; XXXIV, 4).

3. Date du retour du Christ

La date du retour de Jésus est inconnue des hommes. Sententia certa.

Jésus a laissé indéterminée la date de la parousie. A la fin de son discours eschatologique il a déclaré : « Quant à ce jour et à cette heure, personne n'en sait rien, pas même les anges dans le ciel, pas même le Fils, il n'y a que le Père » (Marc, XIII, 32; dans le passage parallèle de Matthieu, XXIV, 36, les mots « pas même le Fils » manquent dans une partie des témoins du texte). A propos de l'ignorance du Fils voir Livre III, § 23, 4a. Peu avant l'ascension, Jésus déclara à ses disciples : « Il ne vous appartient pas de connaître le temps et l'heure que le Père a fixés de sa propre autorité » (*Actes*, I, 7).

Jésus ne comptait pas sur un retour très prochain, c'est ce que montrent plusieurs affirmations de son discours eschatologique (Matthieu, XXIV, 14.21.31; Luc, XXI, 24; cfr Luc, XVII, 22; Matthieu, XII, 41), les paraboles sur son retour qui supposent une longue absence du Seigneur (cfr Matthieu, XXIV, 48; XXV, 5; XXV, 19 : : « Longtemps après arriva le maître de ces serviteurs et il régla ses comptes avec eux ») et les paraboles sur la lente croissance du royaume de Dieu sur la terre (Matthieu, XIII, 24-33). En plusieurs passages, la venue de Jésus ne doit pas s'entendre au sens propre, mais comme la révélation de sa puissance, pour punir ses ennemis (Matthieu, X, 23 : destruction de Jérusalem) ou pour répandre son royaume sur la terre (Matthieu, XVI, 28; Marc, IX, 1; Luc, IX, 27) ou pour récompenser ses fidèles dans le bonheur du ciel (Jean, XIV, 3.18.28; XXI, 22). Les paroles de Matthieu, XXIV, 34 : « En vérité, je vous le dis : cette génération ne passera pas que tout

cela ne soit arrivé » se rapportent, d'après le contexte, aux signes précurseurs de la parousie, parmi lesquels se range précisément le châtiment de Jérusalem.

Les apôtres aussi enseignent que la date de la parousie est inconnue. *Saint Paul* écrit aux Thessaloniciens : « Pour ce qui est du temps et de l'heure, vous n'avez pas besoin, frères, qu'on vous en écrive. Vous le savez vous-mêmes parfaitement : le jour du Seigneur vient comme un voleur dans la nuit » (*I Thess.*, v, 1-2). Dans *II Thess.*, II, 1 sqq, l'Apôtre met en garde contre une attente exagérée de la parousie, en faisant allusion aux signes précurseurs qui doivent se manifester auparavant (*II Thess.*, II, 1-3). *Saint Pierre* explique l'ajournement de la parousie par la longanimité de Dieu qui veut donner au pécheur l'occasion de faire pénitence. Pour Dieu mille années sont comme un seul jour. Le jour du Seigneur viendra comme un voleur (II Pierre, III, 8-10) (cfr *Apocalypse*, III, 3; XVI, 15).

En dépit de l'incertitude de la date de la parousie, le christianisme primitif comptait fortement avec la vraisemblance de sa prompte arrivée (cfr *Philippiens*, IV, 5; *Hébreux*, x, 37; Jacques, v, 8; I Pierre, IV, 7; I Jean, II, 18). Un témoignage de l'ardent désir de la parousie est l'invocation jaculatoire araméenne *Marana tha* = Notre-Seigneur, viens (*I Cor.*, XVI, 22; *Didaché*, x, 6). Cfr *Apocalypse*, XXII, 20 : « Viens, Seigneur Jésus! »

BIBLIOGRAPHIE : F. TILLMANN, *Die Wiederkunft Christi nach den paulinischen Briefen*, Fr 1909. L. BILLOT, *La parousie*, P 1920. W. MICHAELIS, *Der Herr verzieht nicht die Verheissung. Die Aussagen Jesu über die Nähe des Jüngsten Tages*, Bern 1942. B. RIGAUX, *L'Antéchrist et l'opposition au royaume messianique dans l'Ancien et le Nouveau Testament*, Ge-P 1932. DEWAILLY et RIGAUX, *Épîtres aux Thessaloniciens*, dans *La Bible de Jérusalem*, P 1954. F. W. MAIER, *Israel in der Heilsgeschichte nach Röm* 9-11, Mr 1929. F. GAUTERMANN, F. SEGARRA, (cfr p. 649). E. WALTER, *Das Kommen des Herrn*, 2 tomes, Fr I ²1948. M. MEINERTZ, *Theologie des Neuen Testamentes*, Bo 1950, I, 56 sqq, II, 213 sqq.

§ 7. LA RÉSURRECTION DES MORTS

1. Réalité de la résurrection

Tous les morts ressusciteront au dernier jour avec leurs corps. De fide.

Le symbole des apôtres confesse : « Je crois à la résurrection de la chair. » Le symbole *Quicumque* souligne l'universalité de la résurrection : « A son arrivée, tous les hommes ressusciteront avec leurs corps » (D 40).

Les adversaires de la foi à la résurrection ont été, dans l'antiquité, les sadducéens (Matthieu, XXII, 13; *Actes*, XXIII, 8), les païens (*Actes*, XVII, 32), quelques chrétiens de l'ère apostolique (*I Cor.*, XV; II Tim., II, 17-18), les gnostiques et les manichéens, au moyen âge les cathares, de nos jours les diverses formes du matérialisme et du rationalisme.

Dans l'*Ancien Testament*, on peut constater un développement progressif de la foi à la résurrection. Les prophètes Osée et Ézéchiel utilisent l'image de la résurrection des corps pour exprimer la libération d'Israël de l'état de péché ou de l'exil (Osée, VI, 3 [M, VI, 2]; XIII, 14; Ézéchiel, XXXVII, 1-14). Isaïe affirme sa foi en la résurrection individuelle des justes d'Israël (XXVI, 19). Daniel prédit aussi la résurrection des impies, mais envisage seulement le peuple d'Israël : « Un grand nombre de ceux qui dorment dans la poussière de la terre, s'éveilleront les uns pour la vie éternelle, les autres pour l'opprobre, pour l'horreur éternelle » (XII, 2). Le second *Livre des Macchabées* enseigne la résurrection générale (VII, 9.11.14.23.29; XII, 43 sqq; XIV, 46).

Job, XIX, 25-27 est, seulement dans le texte de la *Vulgate*, un témoignage en faveur de la résurrection. Dans le texte original, Job exprime l'attente que Dieu prendra sa défense, tant qu'il vivra sur la terre, pour prouver son innocence (N. Peters, P. Heinisch).

Jésus rejette comme une erreur la négation sadducéenne de la résurrection : « Vous êtes dans l'erreur et ne comprenez ni les Écritures ni la puissance de Dieu. A la résurrection, en effet, on ne prend ni femme ni mari, on est comme des anges dans le ciel » (Matthieu, XXII, 29-30). Il enseigne non seulement la résurrection des justes (Luc, XIV, 14), mais aussi celle des impies, car ceux-ci seront précipités avec leurs corps dans l'enfer (Matthieu, v, 29-30; x, 28; XVIII, 8-9). « Ils sortiront (des tombeaux) ceux qui auront fait le bien pour une résurrection de vie et ceux qui auront fait le mal pour une résurrection de condamnation » (Jean, v, 29). A ceux qui croient en lui, à ceux qui mangent sa chair et boivent son sang Jésus promet la résurrection au dernier jour (Jean, VI, 39-40.44.55). Il dit de lui-même : « Je suis la résurrection et la vie » (Jean, XI, 25).

Les *apôtres* prêchent, en connexion avec la résurrection du Christ, la résurrection générale des morts (cfr *Actes*, IV, 1-2; XVII, 18.32;

XXIV, 15.21; XXVI, 23). Saint Paul s'élève contre des membres de la communauté de Corinthe qui niaient la résurrection, et déduit de la résurrection du Christ la résurrection des chrétiens. *I Cor.*, XV, 20 : « Le Christ est ressuscité des morts, prémices de ceux qui se sont endormis. 21. C'est par un homme que la mort est venue, c'est par un homme aussi que vient la résurrection des morts. 22. De même que tous meurent en Adam, tous aussi revivront dans le Christ. 23. Mais chacun à son rang; en tête le Christ, comme prémices, ensuite ceux qui seront au Christ, lors de son avènement... » La mort sera détruite, comme dernière ennemie, par le Christ (v. 26; 54-55). L'universalité de la résurrection est incluse dans la victoire du Christ sur la mort (cfr *Romains*, VIII, 11; *II Cor.*, IV, 14; *Philippiens*, III, 21; *I Thess.*, IV, 14.16; *Hébreux*, VI, 1-2; *Apocalypse*, XX, 12-13).

Les *Pères* des premiers siècles furent obligés de traiter très en détail le dogme de la résurrection, par suite des nombreuses objections de la part des Juifs, des païens et des gnostiques. *Saint Clément de Rome* la prouve à l'aide d'analogies tirées de la nature, de l'histoire merveilleuse du phénix et de textes de l'Ancien Testament (*Corinthiens*, 24-26). Des monographies spéciales pour défendre la foi chrétienne à la résurrection ont été écrites par saint Justin, Athénagore, Tertullien, Origène, saint Méthode, saint Grégoire de Nysse. La plupart des apologistes du christianisme primitif s'occupent aussi en détail de la doctrine de la résurrection (cfr S. Augustin, *Enchir.* 84-95; *De civ. Dei*, XXII, 4 sqq).

La *raison naturelle* ne peut prouver de façon convaincante le fait de la résurrection, car celle-ci est surnaturelle et ne peut être opérée que par une intervention miraculeuse divine. La raison peut cependant en prouver la convenance : *a*) par l'unité naturelle entre le corps et l'âme, en vertu de laquelle l'âme est orientée vers le corps; *b*) par l'idée de juste rémunération qui laisse attendre que le corps, en tant qu'instrument de l'âme, ait part à sa récompense ou à son châtiment.

La *raison éclairée par la foi* établit la convenance de la résurrection : *a*) sur l'achèvement de la rédemption accomplie par le Christ; *b*) sur la conformité des membres du corps mystique avec le Christ, la Tête; *c*) sur la sanctification du corps humain par les moyens de grâce, en particulier, la sainte Eucharistie (cfr S. Irénée, *Adv. haer.*, IV, 18, 5; V, 2, 3; *Suppl.* 75, 1-3; S.c.G. IV, 79).

2. Identité du corps ressuscité

Les morts ressusciteront avec (numériquement) le même corps qu'ils auront porté sur la terre. De fide.

a) Le chapitre Firmiter du 4ᵉ concile du Latran (1215) déclare : « Ils ressusciteront tous avec le propre corps qu'ils portent maintenant » (D 429; cfr D 16, 40, 287, 347, 427, 464, 531).

L'identité matérielle du corps ressuscité avec le corps terrestre a été contestée par *Origène*.

La sainte Écriture atteste implicitement l'identité en employant le terme « résurrection » ou bien « réveil »; en effet il ne peut y avoir résurrection ou réveil que si le même corps qui meurt et tombe en poussière revit de nouveau. La résurrection est affirmée expressément dans le 2ᵉ *Livre des Macchabées* (VII, 11). « C'est du ciel (= Dieu) que j'ai reçu ces membres (= ma langue et mes mains)... et c'est de lui que j'espère les recouvrer ». *I Cor.*, XV, 53 : « Il faut que cet être corruptible revête l'incorruptibilité, que cet être mortel revête l'immortalité. »

Les *Pères* antérieurs à Origène enseignent unanimement que « cette chair ressuscitera et sera jugée » et que « nous recevrons dans cette chair notre récompense » (Pseudo-Clément, *II Corinthiens*, IX, 1-5). *Saint Justin* affirme : « nous espérons que les morts déposés en terre reprendront leurs corps, car rien n'est impossible à Dieu » (*Apol.*, I, 18). Les raisons de convenance citées par les Pères en faveur de la résurrection, supposent l'identité du corps ressuscité. Cette identité a été soutenue contre Origène par saint Méthode, saint Grégoire de Nysse, saint Épiphane (*Haer.*, 64) et saint Jérôme (*Adv. Joannem Hierosolymitanum*).

b) Cette identité ne doit pas être comprise en ce sens que tous les éléments matériels qui ont appartenu toujours ou à un moment donné au corps terrestre se trouveront réunis dans le corps ressuscité. De même que le corps terrestre demeure toujours le même, malgré l'échange constant des éléments matériels, de même il suffit pour lui conserver son identité qu'une partie relativement petite de la masse des éléments matériels du corps terrestre soit contenue dans le corps ressuscité. Le fait que les mêmes éléments matériels peuvent appartenir successivement à différents corps n'offre aucune difficulté à la foi chrétienne en la résurrection (cfr S.c.G. IV, 81).

D'après *Durand de Saint-Pourçain* († 1334) et *Jean de Naples* († après 1336), l'identité de l'âme est à elle seule suffisante pour l'identité du corps ressuscité. Partant de l'enseignement aristotélico-scolastique, suivant lequel la

materia prima qui est pure puissance, reçoit actualité et individualité par la forme substantielle et devient ainsi un corps déterminé, ils soutiennent que l'âme spirituelle, en tant que forme essentielle du corps humain, façonne n'importe quelle matière pour en faire *son* corps. Outre que l'hypothèse de l'âme humaine comme forme unique du corps, manque de certitude — les scotistes admettent une *forma corporeitatis* spéciale distincte de l'âme — l'explication proposée conduit à cette conséquence, qui donne à réfléchir, que les ossements d'un défunt pourraient être encore sur la terre, tandis que ce défunt serait déjà avec son corps ressuscité dans le ciel. De nos jours, l'opinion de Durand est encore représentée, entre autres, par *L. Billot*, tandis que l'immense majorité des théologiens maintient, avec les Pères, l'identité de la matière. D'après la doctrine générale, le corps ressuscitera dans une intégrité complète, exempt de tout défaut, de toute mutilation et de toute infirmité. Saint Thomas déclare : « L'homme ressuscitera dans la plus grande perfection naturelle (*Suppl.* 81, 1), donc à l'âge mûr. A l'intégrité du corps ressuscité appartiennent aussi les organes de la vie végétative et sensitive, y compris la différence des sexes (contre l'opinion d'Origène; D 207). Les fonctions végétatives cependant n'auront plus lieu. Matthieu, XXII, 30 : « Ils sont comme les anges de Dieu dans le ciel. »

3. Nature du corps ressuscité

a) Les corps des justes seront transformés et glorifiés sur le modèle du corps du Christ ressuscité. Sententia certa.

Saint Paul enseigne : « Il (Jésus-Christ) transformera notre corps de misère en un corps semblable à son corps de gloire, avec cette puissance qui lui permet de s'assujettir l'univers » (*Philippiens*, III, 21). « Semé dans la corruption, il ressuscite dans l'incorruption; semé dans l'ignominie, il ressuscite dans la gloire; semé dans la faiblesse, il ressuscite dans la force; on sème un corps psychique, il ressuscite un corps spirituel » (*I Cor.*, XV, 42-44; cfr *I Cor.*, XV, 53).

S'appuyant sur l'enseignement de saint Paul, le scolastique distingue les quatre qualités (dotes) suivantes, du corps des justes ressuscité :

1° L'*impassibilité*, c'est-à-dire l'inaccessibilité aux maux physiques de toute nature, souffrances, maladies, mort. On peut la préciser comme une impossibilité de souffrir et de mourir (non posse pati, mori). *Apocalypse*, XXI, 4 : « Dieu essuiera toute larme de leurs yeux; il n'y aura plus de mort, il n'y aura plus ni deuil, ni gémissement, ni douleur, car le premier monde aura disparu. » Cfr VII, 16; Luc, XX, 36 : « Ils ne peuvent plus mourir. » La raison interne de l'impassibilité réside dans la soumission complète du corps à l'âme (*Suppl.* 82, 1).

2° La *subtilité*, c'est-à-dire une spiritualité, qui ne doit cependant pas être confondue avec une transformation du corps en être spirituel ou avec un allègement de la matière pour en faire un corps semblable à l'air (cfr Luc, XXIV, 39). Le corps ressuscité du Christ, qui est sorti du tombeau scellé et qui est passé à travers des portes fermées (Jean, XX, 19.26), est l'image de cette subtilité. La raison interne de cette propriété réside dans la domination complète de l'âme glorifiée sur le corps, en tant qu'elle est la forme essentielle du corps (*Suppl.*, 83, 1).

3° L'*agilité*, c'est-à-dire la faculté pour le corps d'obéir à l'esprit dans ses mouvements, avec la plus grande rapidité. Elle fait contraste avec la pesanteur des corps terrestres, causée par la loi de gravitation. Elle est représentée dans le corps ressuscité du Christ qui tout à coup se trouve au milieu de ses apôtres et disparaît aussi rapidement (Jean, XX, 19.26; Luc, XXIV, 31). La raison interne de l'agilité se trouve dans la domination complète du corps par l'âme glorifiée, en tant qu'elle fait mouvoir le corps (*Suppl.*, 84, 1).

4° La *clarté*, c'est-à-dire l'affranchissement de tout ce qui ternit et la présence de la beauté et de l'éclat. Jésus a affirmé : « Les justes resplendiront comme le soleil dans le royaume de leur Père » (Matthieu, XIII, 43) (cfr Daniel, XII, 3). La transfiguration de Jésus sur le Thabor (Matthieu, XVII, 1 sqq), et après sa résurrection (cfr *Actes*, IX, 3), est l'image de cette clarté. Sa raison interne se trouve dans l'envahissement du corps par la splendeur de l'âme glorifiée. La mesure de cette glorification du corps sera différente, selon *I Cor.*, XV, 41-42, en rapport avec la mesure de la clarté de l'âme; celle-ci se règle sur l'étendue des mérites (*Suppl.*, 85, 1).

b) Les corps des impies ressusciteront dans l'incorruptibilité et l'immortalité, mais ils ne seront pas glorifiés. Sententia certa.

L'incorruptibilité et l'immortalité sont une condition préalable indispensable pour le châtiment éternel du corps dans l'enfer (Matthieu, XVIII, 8-9). L'incorruptibilité (ἀφθαρσία; cfr *I Cor.*, XV, 52 sqq) exclut l'échange des éléments matériels et les fonctions qui y sont jointes, mais non pas la capacité de souffrir (*Suppl.*, 86, 1-3).

BIBLIOGRAPHIE : F. NÖTSCHER, *Altorientalischer und alttestamentlicher Auferstehungsglaube*, Wu 1926. F. SCHMID, *Der Unsterblichkeits - und Auferstehungsglaube in der Bibel*, Bn 1902. H. MOLITOR, *Die Auferstehung der Christen und Nichtchristen nach dem Apostel Paulus*, Mr 1933. L. SIMEONE, *Resurrectionis justorum doctrina in epistolis S. Pauli*, R 1938. G. SCHEURER, *Das Auferstehungsdogma in der vornicänischen Zeit*, Wu 1896. J. M. NIELEN, *Ich glaube an die Auferstehung des Fleisches. Väterzeugnisse aus den ersten christlichen Jahrhunderten*, Fr 1941. F. SEGARRA, *De identitate corporis mortalis et corporis resurgentis*, Ma 1929. W. KÜBEL, *Die Lehre von der Auferstehung der Toten nach Albertus Magnus*, dans : *Studia Albertina*, Mr 1952, 279-318.

§ 8. LE JUGEMENT GÉNÉRAL

1. Réalité du jugement général

Le Christ, après son retour, jugera tous les hommes. De fide.

Presque tous les symboles professent, avec le symbole des apôtres, que le Christ reviendra à la fin du monde « pour juger les vivants et les morts », c'est-à-dire ceux qui, à son arrivée, seront encore en vie et les défunts qui ressusciteront (suivant une autre interprétation : les justes et les pécheurs).

Ce dogme est contesté par les négateurs de l'immortalité personnelle et de la résurrection.

L'enseignement de l'*Ancien Testament* sur le jugement futur montre une évolution progressive. C'est seulement le *Livre de la Sagesse* (IV, 20; V, 24) qui enseigne avec précision un jugement général pour les justes et les pécheurs à la fin du monde.

Les prophètes annoncent fréquemment des jugements divins en ce monde qu'ils désignent comme « jour de Yahvé ». Ce jour-là, Dieu jugera les peuples païens et libérera son peuple de la main de ses ennemis (cfr Joël, III (M 4), 1 sqq). Non seulement les païens, mais aussi les impies d'Israël seront jugés et punis (cfr Amos, V, 18-20). Les impies et les justes seront séparés les uns des autres (cfr *Ps.* I, 5; *Proverbes*, II, 21; Isaïe, LXVI, 15 sqq).

Jésus utilise fréquemment l'annonce du « jour du jugement » ou du « jugement » comme sujet de sa prédication (cfr Matthieu, VII, 22-23; XI, 22.24; XII, 36.41). Il rendra lui-même ce jugement en tant que « Fils de l'homme » (= Messie) : « Le Fils de l'homme doit venir dans la gloire de son Père avec ses anges, et alors il rendra à chacun selon ses œuvres » (Matthieu, XVI, 27). « Le Père ne juge personne; il a remis à son Fils le soin de tout juger, afin que tous honorent le Fils comme ils honorent le Père... Et il lui a donné le pouvoir d'exercer le jugement, parce qu'il est le Fils de l'homme » (Jean, V, 22-23.27).

Les *apôtres* prêchent l'enseignement de Jésus. *Saint Pierre* atteste que Jésus-Christ « a été constitué par Dieu Juge des vivants et des morts » (*Actes*, X, 42; cfr I Pierre, IV, 5; *II Tim.*, IV, 1). *Saint Paul* affirme, dans son discours à l'aréopage (*Actes*, XVII, 31) et dans ses

Épîtres, que Dieu jugera le monde en toute justice par Jésus-Christ (cfr *Romains*, II, 5-16; *II Cor.*, V, 10). Comme le Christ doit exercer le ministère de juge, il appelle le jour du jugement « le jour de Jésus-Christ » (*Philippiens*, I, 6; *I Cor.*, I, 8; V, 5). De la doctrine du jugement à venir, l'Apôtre tire des conclusions pratiques pour la vie chrétienne, mettant en garde ses lecteurs contre la tentation de juger son prochain (*Romains*, XIV, 10-12; *I Cor.*, IV, 5) et les exhortant à persévérer patiemment dans les souffrances et les persécutions (*II Thess*, I, 5-10). *Saint Jean* décrit la scène du jugement à la façon d'une reddition de compte (*Apocalypse*, XX, 10-15). L'ouverture des livres dans lesquels sont inscrites les œuvres de chaque homme est une image biblique pour indiquer un événement spirituel (cfr S. Augustin, *De civ. Dei*, XX, 14).

Les *Pères* développent unanimement l'enseignement très clair de la sainte Écriture. Selon *saint Polycarpe*, « celui qui nie la résurrection et le jugement est le premier-né de Satan » (*Philippiens*, VII, 1). *L'Épître de Barnabé* (VII, 2) et la 2e *Épître de saint Clément* (I, 1) désignent le Christ comme le Juge des vivants et des morts (cfr S. Justin, *Apol.*, I, 8; S. Irénée, *Adv. haer.*, I, X, 1). Saint Augustin traite en détail du jugement dernier, en se basant sur les témoignages de l'Ancien et du Nouveau Testament *De civ. Dei*, XX).

2. Réalisation du jugement général

Jésus donne une description imagée du jugement général dans son grand discours eschatologique (Matthieu, XXV, 31-46) : « Tous les peuples », c'est-à-dire tous les hommes, sont rassemblés devant le tribunal du Christ, le Fils de l'homme. Les bons et les méchants sont définitivement séparés les uns des autres. Aussitôt après le jugement vient la rémunération : « Ceux-ci (les méchants) s'en iront au châtiment éternel, et les justes à la vie éternelle » (v. 46).

En contradiction apparente avec de nombreux passages de l'Écriture qui attestent expressément que le Christ, le Fils de l'homme, fera le jugement général, d'autres textes affirment que c'est Dieu qui jugera le monde, par exemple *Romains*, II, 6.16; III, 6; XIV, 10). Comme le Christ, en tant qu'homme, exerce la charge de juge au nom et par la puissance de Dieu, c'est Dieu qui juge le monde par le Christ, comme le précise saint Paul : « Dieu jugera par le Christ Jésus les desseins secrets des hommes » (*Romains*, II, 16) (cfr Jean, V, 30; *Actes*, XVII, 31).

Les anges interviennent comme serviteurs et messagers du Christ (Matthieu, XIII, 41-42.49-50; XXIV, 31). Une coopération immédiate du jugement revient aux apôtres, d'après Matthieu, XIX, 28 (« vous siégerez sur douze trônes, pour juger les douze tribus d'Israël »), et à tous les justes, d'après *I Cor.*, VI, 2-3 (« Ne savez-vous pas que les saints jugeront le monde ? »). En raison de leur union intime avec le Christ, ils prononceront avec lui la sentence de condamnation contre les impies, en faisant leur le jugement du Christ. Toutes les actions des hommes (Matthieu, XVI, 27; XII, 36 : « toute parole inutile »), et même les choses cachées et les intentions du cœur (*Romains*, II, 16; *I Cor.*, IV, 5), feront l'*objet* du jugement. La *date* et le *lieu* du jugement nous sont inconnus (Marc, XIII, 32). La vallée de Josaphat, indiquée par Joël (3 (M 4), 2.12) et identifiée, depuis Eusèbe et saint Jérôme, avec la vallée du Cédron, doit être prise symboliquement (« Yahwé juge »).

Le jugement général servira à la *glorification de Dieu* et de l'Homme-Dieu Jésus-Christ (*II Thess.*, I, 10), en révélant la sagesse de Dieu dans le gouvernement du monde, sa bonté et sa longanimité envers les pécheurs, et surtout sa justice dans la rémunération. La gloire de l'Homme-Dieu atteint son apogée dans l'exercice du jugement général.

Tandis que l'homme, au jugement particulier, est jugé en tant qu'individu, il sera jugé au jugement général comme membre de la société humaine en présence de toute l'humanité. La récompense et le châtiment sont complétés par leur extension au corps ressuscité (cfr *Suppl.*, 88, 1).

BIBLIOGRAPHIE : J. BAUTZ, *Weltgericht und Weltende*, May 1886.

§ 9. LA FIN DU MONDE

1. Ruine du monde

Le monde actuel sera détruit au dernier jour. Sententia certa.

Contre la doctrine de l'Église, certaines sectes de l'antiquité (gnostiques, manichéens, origénistes) affirment une destruction complète du monde matériel, de même certains systèmes philosophiques anciens (stoïciens) enseignent que le monde, dans un cycle sans fin, disparaît, pour renaître de nouveau, exactement comme il était auparavant.

D'accord avec l'enseignement de l'Ancien Testament (*Ps.* 101, 27; Isaïe, XXXIV, 4; LI, 6), *Jésus* annonce la destruction du monde actuel. Utilisant le langage de l'apocalyptique de l'Ancien Testament (cfr Isaïe, XXXIV, 4), il prédit de grandes révolutions cosmiques (Matthieu, XXIV, 29) : « Aussitôt après ces jours de calamités, le soleil s'obscurcira, la lune ne donnera plus sa clarté, les astres tomberont du ciel et les puissances des cieux seront ébranlées. » Matthieu, XXIV, 35 : « Le ciel et la terre passeront, mais mes paroles ne passeront pas. » Matthieu, XXVIII, 20 : « Je vais être avec vous tous les jours jusqu'à la fin du monde. »

Saint Paul affirme : « Elle passe, la figure de ce monde » (*I Cor.*, VII, 31; cfr XV, 24). *Saint Pierre* prédit la ruine du monde par le feu : « Le jour du Seigneur viendra comme un voleur et, ce jour-là, les cieux disparaîtront avec fracas, les éléments embrasés se dissoudront, et la terre, avec les œuvres qu'elle renferme, sera consumée » (II Pierre, III, 10). *Saint Jean*, aperçoit, dans une vision, la destruction du monde : « La terre et le ciel s'enfuirent devant la face du Souverain Juge et il n'en resta pas même la place » (*Apocalypse*, XX, 11).

Dans la tradition primitive, la croyance à la destruction du monde actuel est fréquemment attestée. L'auteur de l'*Épître de Barnabé* déclare que le Fils de Dieu, après le jugement des impies, « transformera le soleil, la lune et les étoiles » (XV, 5). *Tertullien* parle d'un incendie universel dans lequel « le monde vieilli et toutes ses productions seront consumés » (*De spect.* 30). *Saint Augustin* fait ressortir que le monde présent ne périra pas complètement, mais sera seulement changé : « La forme passe, non pas la nature » (*De civ. Dei*, XX, 14).

Ni les sciences naturelles ni la Révélation ne permettent de dire avec certitude comment se fera la fin du monde. La destruction par le feu (II Pierre, III, 7.10.12), qui se rencontre souvent aussi en dehors de la révélation biblique, n'est sans doute qu'une représentation courante du fait, connu par la révélation, de la destruction du monde.

2. Renouvellement du monde

Le monde actuel sera renouvelé au dernier jour. Sententia certa.

Le prophète *Isaïe* annonce un nouveau ciel et une nouvelle terre : « Voici que je fais un nouveau ciel et une nouvelle terre » (LXV, 17; cfr LXVI, 22). Sous l'image d'un bonheur terrestre, il décrit la plénitude de bénédictions du monde nouveau (LXV, 17-25). *Jésus* parle de la renaissance » (παλιγγενεσία) c'est-à-dire du renouvellement du monde : « Lors de la régénération, quand le Fils de l'homme aura pris place sur son trône de gloire, vous qui m'avez suivi, vous siégerez, vous aussi, sur douze trônes, pour juger les douze tribus d'Israël » (Matthieu, XIX, 28).

Saint Paul enseigne que toute la création a été atteinte par la malédiction du péché, qu'elle attend sa délivrance et que, tout comme l'homme, elle sera libérée de la servitude de la corruption et transférée dans la liberté glorieuse des enfants de Dieu (*Romains*, VIII, 18-25). *Saint Pierre* annonce, simultanément avec la destruction du monde, « un nouveau ciel et une nouvelle terre » où habite la justice » (II Pierre, III, 13). C'est au renouvellement du monde que se rapporte aussi la « restauration de toutes choses » (*Actes*, III, 21). *Saint Jean* donne une description imagée du nouveau ciel et de la nouvelle terre qui a pour centre la nouvelle Jérusalem qui descend du ciel, pour être le nouveau tabernacle de Dieu au milieu des hommes. Celui qui est assis sur le trône (Dieu) déclare : « Voici que je rénove toutes choses » (*Apocalypse*, XXI, 1-8).

Saint Augustin enseigne que les caractéristiques du monde futur seront adaptées à la nature immortelle du corps humain glorifié, tout comme les caractéristiques de ce monde périssable sont adaptées à l'existence passagère du corps mortel (*De civ. Dei*, XX, 16).

Saint Thomas établit le renouvellement du monde en accord avec sa destination qui est de servir l'homme. Puisque l'homme glorifié n'a plus besoin des services que lui rend le monde actuel en entretenant sa vie corporelle et en favorisant sa connaissance de Dieu, il convient qu'avec la glorification du corps humain les autres corps jouissent aussi d'une glorification qui corresponde à l'état du corps glorifié. L'œil des saints doit contempler la gloire de Dieu dans ses effets à travers le monde physique glorifié, dans le corps du Christ, dans les corps des bienheureux et aussi dans les autres choses corporelles (*Suppl.* 91, 1 ; cfr 74, 1). Les données de la Révélation ne permettent pas de préciser davantage l'ampleur, la nature et le mode du renouvellement du monde (*Suppl.*, 91, 3).

L'achèvement et le renouvellement du monde signifient la conclusion de l'œuvre du Christ. Comme tous les ennemis du royaume de Dieu sont vaincus, le Christ remet la souveraineté à Dieu le Père (*I Cor.*, XV, 24) sans toutefois déposer la puissance souveraine et la dignité royale fondées sur l'union hypostatique. Avec la fin du monde commence le règne parfait de Dieu, qui est le but final de toute la création et le sens ultime de toute l'histoire humaine.

BIBLIOGRAPHIE : J. RADEMACHER, *Der Weltuntergang*, Mu 1909. H. M. BIEDERMANN, *Die Erlösung der Schöpfung beim Apostel Paulus*, Wu 1940. J. PIEPER, *Ueber das Ende der Zeit*, Mu 1950.

Imprimé en Belgique par les Établissements Casterman, S. A., Tournai. D. 315.

TABLE ONOMASTIQUE

A

B

I

J

K

L

M

N

O

P

Q

R

S

T

U

V

W

Y

Z

TABLE ANALYTIQUE

C

D

E

F

G

H

I

J

L

M

N

O

P

R

TABLE DES MATIÈRES

LIVRE DEUXIÈME

Dieu le Créateur

PREMIÈRE SECTION : *L'acte créateur.*

LIVRE III

Le Rédempteur

Première partie : La personne du Rédempteur

LIVRE IV

Dieu sanctificateur

Première partie : la grâce

Deuxième partie : L'Église

Troisième partie : Les sacrements

PREMIÈRE SECTION : *Les sacrements en général*

DEUXIÈME SECTION : *Les sacrements en particulier*

A. LA PRÉSENCE RÉELLE

B. L'EUCHARISTIE EN TANT QUE SACREMENT

C. LE SACRIFICE DE LA MESSE

LIVRE V

Dieu rémunérateur

Les fins dernières (eschatologie)

DÉPOT LÉGAL N° 316, 4° trimestre 1955.